C.G. Jung

TIPOS PSICOLÓGICOS

C. G. JUNG

TIPOS PSICOLÓGICOS

Tradução direta do alemão
e apresentação de

ÁLVARO CABRAL

Licenciado em Ciências Históricas e Filosóficas
pela Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa

Terceira edição

ZAHAR EDITORES

RIO DE JANEIRO

ÍNDICE

O SIGNIFICADO DA PSICOLOGIA CRÍTICA DE JUNG

Sempre considerei Jung uma das mais apaixonantes figuras de sábio do século atual. Recordo ainda o impacto que me causou a primeira leitura, então em inglês, dos *Tipos Psicológicos,* há uns vinte anos bem contados, quando, recém-licenciado, iniciava meus primeiros passos na ensaística. Tudo quanto escrevi nesse período, sobretudo "O Conceito de Mito na Épica Moderna", trazia indelével o sinal da influência junguiana, suas concepções de símbolo, de mitologema, de arquétipo. E cheguei a alimentar a ambição de escrever um dia uma História Psicológica do povo a que pertenço, isto é, uma história cujo método se basearia nos dados simbólicos, poéticos, míticos, que refletiriam, infalivelmente, a psique coletiva da nação. Jung era onipresente e obsessionante. Eu admirava sua cultura espantosa, uma erudição de que *Tipos Psicológicos* é exemplo capital, desenrolando-se sem falsos ou prescindíveis gestos de superioridade, a limpidez de seus raciocínios, a beleza de sua prosa linear, aquele dom de escrever em poucas palavras as mais densas e complexas concepções que só possuem as mentes mais disciplinadas e seguras de seu saber.

Surpreendia-me, simultaneamente, a ignorância quase geral da obra de Jung, restrita a grupos que quase poderíamos classificar de "iniciados". Nos cursos de Psicologia, nos manuais de ensino, Jung era quase sempre omitido, em grande parte das universidades européias e nos Estados Unidos, ou recebia a leve citação de que, tendo sido associado de Freud, durante um certo período, criticara alguns dos princípios freudianos e acabara, após uma controvérsia mais veemente, por desenvolver suas próprias diretrizes de investigação, como Adler, o outro companheiro de Freud, acabaria também por fazer.

Hoje, que as repercussões dessas divergências iniciais já passaram a um plano secundário e se reconheceu, finalmente, que o fato de ser junguiano não implica, forçosamente, uma atitude antifreudiana ou que ser freudiano não exige uma atitude depreciativa em relação a JUNG, antes, em ambas as escolas se encontram inúmeros pontos de adesão comum, a obra do "sábio de Zurique", a cidade suíça onde JUNG nasceu e onde hoje, sob a direção de sua viúva, tem sede o Instituto C. G. Jung (JUNG morreu em 1955, com 80 anos de idade), alcançou sua projeção definitiva na história da Psicologia.

Como escreveu o Dr. Goodwin WATSON (em *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, Prefácio, Grove Press, 1955), nenhum psicólogo "teve mais importantes perguntas a formular a todos nós e, ao mesmo tempo, nenhum psicólogo se encontra escondido de nós por tantas barreiras"

A penetração, a profundidade da intuição de JUNG abriu vastos horizontes à crítica não só dos problemas psicológicos e psiquiátricos, mas ainda (quase diríamos, sobretudo) a novos critérios de interpretação filosófica, estética, biográfica, de que os primeiros nove capítulos da presente obra são um modelo irretocável. Devedores de JUNG se confessaram (e o leitor, quando fechar este livro, irá reconhecê-lo facilmente), além de colaboradores de envergadura, como Karl KERENYI, espíritos tão diversos e brilhantes como Paul RADIN, Lewis MUMFORD, Paul TILLICH, Heinrich ZIMMER, Arnold TOYNBEE e tantos outros. O conceito original do "eu dividido", que LAING desenvolveria, inspira-se diretamente em JUNG. Erich FROMM, e sua ênfase na unidade dos padrões individuais e sociais de vida, recebe de JUNG grande parte de suas bases psicofilosóficas, bastando lembrar a importância que ambos dão à "linguagem esquecida".

Conviria acentuar, agora, que as referências usualmente feitas ao *assoziationsexperiment* e à tipologia introversão-extroversão, como disposições do consciente, às *funções orientadoras* (pensar, sentir, intuir, perceber) e às *compensações* têm sido tão desvirtuadas quanto popularizadas em textos de duvidosa autoridade. A culpa talvez caiba em parte à própria complexidade crítica da tipologia junguiana, que leva muitos autores a limitarem sua exploração às camadas superficiais das concepções pioneiras de JUNG, dos seus contrastes entre os padrões pessoais e universais de vida incons-

ciente, revelando as fontes mais profundas da energia criadora, a polaridade dinâmica dos pares de opostos na vida emocional, o significado de individuação, e as poderosas correntes psicológicas que fluem e subentendem os padrões da História, em permanente transformação.

E que sucede, então? A exploração superficial conduz à incompreensão e desta chega-se, em dois passos, à rejeição. É uma atitude curiosa, que Frieda Fordham (*An Introduction to Jung's Psychology*, Penguin Books, 1957) descreve nestes termos: "É como se eliminássemos Aristóteles dos cursos de Filosofia, após uma referência ocasional em que o acusássemos de deviacionista platônico e racionalizador da escravatura".

As barreiras que têm impedido muitos psicólogos, psiquiatras e sociólogos contemporâneos (para não citarmos os leigos na matéria) de "sentirem" a mensagem de Jung são numerosas. Os cientistas sociais, por exemplo, estão profundamente treinados na linguagem do laboratório; a experiência, a estatística, o dado empírico são elementos com que estão familiarizados, mas o simbolismo constitui, para a maioria deles, como o próprio Fromm assinalou, a "linguagem esquecida". O fato de constituir a linguagem universal dos mitos, lendas e sonhos de toda a humanidade, em qualquer período da História, não bastou para atrair a atenção dos estudiosos da natureza humana e das relações entre os homens. Quando Jung, de acordo com a sintaxe natural da linguagem simbólica da fantasia, exprime suas generalizações pela personificação (os conceitos de *anima, demônio, fantasma, persona*, por exemplo) em vez de empregar os conceitos técnicos abstratos, leva os racionalistas a rejeitarem suas teorias como absurdas.

Jung responder-lhes-ia com uma frase de Schiller que ele cita com destaque no presente livro: *Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinaus wagt, der wird nie die Wahrheit erobern* (Quem não se arrisca para além da realidade, jamais conquistará a verdade).

Mas, como dissemos, muitas das limitações foram causadas pelo próprio Jung, que por vezes parecia desprezar uma elucidação, um esclarecimento mais detalhado da estrutura sistemática que apoiava suas especulações geniais.

Por exemplo, no funcionamento do "inconsciente coletivo", a interpretação aceitável é a que o explica não como o aparecimento de símbolos ou "idéias primordiais" idênticas em vastos grupos humanos, com significações fixas e universais, mas como tendências subjacentes em todas as culturas humanas, no sentido de uma evolução que se verifica segundo o conteúdo específico dos símbolos de um determinado período histórico desses grupos; tais símbolos terão significados semelhantes aos que se registram noutras culturas, embora se revistam de formas bastante distintas. Mas é possível, entretanto, encontrar por vezes contradições ou divergências, em JUNG, quanto a esta interpretação. Outra contradição é evidente, em nosso entender entre a exaltação das elites ("grandes feitos da história universal tiveram sua origem nas personalidades dominantes e nunca nas massas inertes que são secundárias, em todas as épocas, e necessitam dos demagogos para atuarem", escreveu JUNG) e o veemente elogio do proletariado, em termos dignos do mais acendrado marxismo ("As grandes inovações nunca vêm de cima; promanam invariavelmente de baixo... São justamente as pessoas dos mais baixos níveis sociais que obedecem às forças inconscientes da psique; é o tão escarnecido, silencioso, sofrido homem da terra. aquele que está menos contagiado pelos preconceitos acadêmicos que afetam as grandes celebridades").

Alguns dos críticos de JUNG assinalam o fato dele ter colaborado com os nazistas (FREUD, um judeu, seguia ao mesmo tempo o caminho do exílio), pelo menos, ter aceito a direção de uma revista de Psicologia que fora expurgada de todos os colaboradores não-arianos. E citam-se as suas palavras: "Ameaçadoramente, a transfiguração dos deuses prossegue e o Estado converte-se no senhor do mundo... Protestar é ridículo — é como se protestássemos contra o rolar inexorável de uma avalancha". Cremos haver certa animosidade, ainda inexplicável, nessa atitude crítica. JUNG, na verdade, jamais deixou de salientar o aspecto sombrio, *demoníaco*, das forças poderosas que agiam dentro do povo alemão, assim como de seus chefes. O seu símbolo de uma avalancha jamais pode sugerir uma esperada e bem-vinda "onda do futuro". Nela existe sempre uma conotação de desastre, de destruição. O culto do deus Wotan era, na concepção de JUNG, uma espécie de vendaval psíquico, redun-

dando fatalmente num vazio provocado pelo crepúsculo dos antigos deuses. Por isso escreveu: "Sempre foi minha opinião que os movimentos políticos das massas, no nosso tempo, são epidemias psíquicas, isto é, psicoses das massas".

Do ponto de vista terapêutico, a "Psicologia crítica" também apresenta algumas dificuldades para os que estão treinados nos preconceitos analíticos das demais escolas. Para começar, sua Psicologia é "adulta", menosprezando totalmente as implicações psíquicas da adaptação e educação infantis, as tarefas de desenvolvimento da criança que as demais escolas defendem como fator básico do ajustamento individual e social. Dizia JUNG que, se havia alguma coisa que desejássemos mudar na criança, seria conveniente examinar primeiro se não haveria alguma coisa que mudar em nós próprios. Todo o seu interesse concentrava-se no adulto, que de um modo ou de outro dominara suas solicitações internas e externas de alimentação, eliminação, locomoção, fala, ocupação, casamento e relações sociais. No fim de contas, diz JUNG, se tudo o que se faz neste mundo ainda parece "decrépito, deteriorado, monótono e inútil", não há vantagem em procurar a cura na revivência de um passado ou dos humores adolescentes que criaram esse mundo. O caminho não é o de uma "reconstituição", mas de uma "transfiguração", uma renascença espiritual. Neste ponto, JUNG iria granjear também a animosidade, quando não a franca hostilidade de quantos se julgam fiéis "da verdadeira religião". As audaciosas interpretações dos símbolos cristãos, por exemplo, ressoaram como o eclodir de um escândalo. Uma vez mais, JUNG foi mal lido e pior interpretado. É evidente que ele não advoga o regresso a uma superada "Igreja madre" nem, por outro lado, tenta promover qualquer culto religioso mais avançado. Apenas nos adverte que estamos reprimindo, perigosamente, ou subestimando, as necessidades espirituais que os homens procuraram, desde tempos imemoriais, exprimir e satisfazer através da enorme variedade de símbolos e rituais religiosos que, no mundo, têm sido transmitidos e alterados, de uma religião para outra, mas sempre em resposta a uma necessidade básica. (Goodwin WATSON, *op. cit.*)

Nos domínios da Psicologia e da Antropologia Cultural, as duas obras capitais de JUNG, *Symbole der Wandlung* e esta *Psychologische Typen*, abriram os mais insuspeitados horizontes para a investigação dos fascinantes problemas equaciona-

dos por JUNG, em sua teoria dos padrões dinâmicos que atuam inconscientemente nas culturas humanas. Nenhum outro mestre do pensamento psicológico edificou sua teoria numa tão ampla base de conhecimentos fatuais, escreveu o Dr. J. JACOBI (*The Psychology of C. G. Jung*, Introdução, Londres, 1950), a partir do estudo do "primitivo", tomado na acepção do indivíduo ainda na fase de *naïveté* definida por LÉVY-BRUHL. JUNG aborda, com uma impressionante autoridade, a consciência primitiva refletida nas tribos negras da África e da Oceania, na mitologia grega, na religião hindu, na antiga arte chinesa, no budismo e no tauismo, na alquimia medieval, na teologia e na mística cristãs, bem como as personalidades de indivíduos excepcionalmente dotados do mundo moderno, profetas, poetas, líderes religiosos.

Quanto ao leitor não-especializado ou apenas iniciado nos grandes temas psicológicos, a obra de JUNG provocará inúmeras sugestões e interrogações. Os vislumbres de medo que põem uma sombra no mundo ocidental são prenúncio da aurora ou do crepúsculo da nossa civilização? Não deixará de ponderar sobre o cepticismo de JUNG a respeito do sonho liberal de uma ordem racionalista para o mundo, portadora de paz e harmonia. Muito antes de haver arsenais nucleares garantindo um "equilíbrio de medo' para a sobrevivência da nossa civilização, JUNG já escrevia o seguinte: "O homem moderno começou vendo que cada novo passo no caminho do *progresso* material acrescenta nova parcela de força na ameaça de uma catástrofe mais estupenda".

Tais palavras proféticas fazem-nos acreditar que a obra de JUNG está ganhando, cada dia que passa, um significado mais profundo para a teoria social. A maior necessidade intelectual do nosso tempo, escreve o Dr. Ira PROGOFF (*Jung's Psychology and Its Social Meaning*, Cap. I, pág. 9), é "superarmos as limitações da concepção oitocentista da natureza humana. Deixou-nos uma visão demasiado restrita da vida, com seu homem econômico racionalista e seus determinismos históricos e biológicos. Se existem desenvolvimentos do pensamento que se possa afirmar serem característicos do século XX, um deles é o esforço obstinado para nos libertarmos das algemas do século passado e encontrarmos uma visão mais ampla da realidade". Houve diversos sintomas, sem dúvida. As concepções de FREUD sobre o inconsciente deram a entender que estava próxima a emancipação. Foi o pri-

meiro instrumento intelectual com força bastante para derrubar a velha Psicologia racionalista. Mas, como nós próprios já acentuamos (em "O Significado de Freud na Sociedade Contemporânea", introdução à edição de *Psicopatologia da Vida Cotidiana,* Zahar Editores, col. Psyche, 2.ª ed., 1966), FREUD conheceu inúmeras limitações, entre as quais havia duas que o impediam de chegar a respostas finais: não compreendia a história nem a religião. Sua Psicologia exclusivamente "personalista" de impulsos ou instintos era a negação das "representações coletivas" da sociedade humana ou, como lhes chamava Thorstein VEBLEN, os "hábitos sociais do pensamento". A concepção freudiana do inconsciente poderia ter dado a resposta, mas sua formulação biológica e essencialmente anti-social impediu-o, com efeito, de compreender a História. Caberia a JUNG projetar nova luz sobre a Psicologia da Profundidade e assim iluminar o significado das forças sociais e históricas. Toda a sua obra reflete uma compreensão das limitações racionalistas e procura superá-las. Sua interpretação da psique é eminentemente histórica e baseia-se mais numa concepção social que biológica do homem. Mais importante, ainda, JUNG evita francamente assumir qualquer posição metafísica e unilateral, em oposição às teorias materialistas, e instala-se no domínio psicológico para lograr um aprofundamento da realidade, enquanto interpreta o significado da experiência religiosa. Como ele próprio escreveria no Prefácio para *God and the Unconscious,* de Victor WHITE (Londres, 1952), a Psicopatologia e a Psicoterapia só quando observadas superficialmente parecem a uma distância incomensurável do campo de interesse do teólogo, e o esforço de integração entre o *mitologema mediato,* representado pelas figuras mitológicas primordiais, e o *mitologema vivo,* representado pela experiência religiosa *imediata* ("numinosa"), é evidente em mais de uma passagem.

Essa preocupação integradora, que tem passado despercebida a muitos críticos, constitui uma tônica da obra de JUNG. Dos "pais" da teoria psicanalítica, JUNG foi o único que se ocupou, sistematicamente, tanto do lado obscuro do homem como das faculdades integradoras, espirituais, do ser humano. Por isso, situa-se como um ponto de encontro, ou um "farol na encruzilhada", como diz PROGOFF, guiando aqueles que acreditam que a resposta aos nossos atuais proble-

mas deve incluir uma compreensão das profundas camadas do inconsciente segundo um ponto de vista histórico, a par da concepção dinâmica da natureza espiritual do homem. No esforço para obter uma visão mais ampla da realidade, sobretudo de seus aspectos psíquicos, JUNG esforçou-se por ficar fora da *gestalt* espiritual do Ocidente, a fim de conseguir acesso às concepções e visões de outros povos. Por isso se desenvolveu nele a necessidade de ultrapassar as Filosofias ocidentais do cristianismo e, ciente das limitações da sua personalidade européia e das carências de seus pacientes ocidentais, penetrou fundo no estudo das antigas religiões e Filosofias do Oriente, para o que teria concorrido seu conhecimento favorável da obra de SCHOPENHAUER, um budista esotérico, e de NIETZSCHE, e seu "homem novo" zaratustriano. E aqui temos outra prova do seu anseio de integração, na medida em que a tradução dos processos psíquicos orientais para uma orientação ocidental representava, em última análise, o desejo de construir um *weltanschauung* mediante a unificação das Psicologias do Oriente e do Ocidente. Noutro sentido, essa avidez de contato do Ocidente com as doutrinas exóticas do Oriente é uma recorrência daquela mesma situação que BURCKHARDT já observara na Roma antiga e que TOYNBEE redescobre na característica de todas as civilizações em declínio: procurarem terras distantes para suas novas filosofias de vida. Essa integração junguiana tem para TOYNBEE um sentido de continuidade. Para o grande historiador inglês, a história da civilização requer uma dimensão psicológica "profunda" e os conceitos de JUNG são, sem dúvida, os que mais se aproximam, *in spiritu*, dos seus. Num dos aspectos fundamentais da interpretação da sociedade, ambos se encontram, justamente, no que entendem por integração e continuidade históricas.

Contudo, não se pense que exista qualquer paralelo global entre a obra de JUNG e a de, por exemplo, TILLICH, MUMFORD ou TOYNBEE. Cada um destes foi buscar em JUNG os aspectos de suas idéias que mais interessavam ou estimulavam seus próprios pensamentos. Cada um deles estudaria a sociedade segundo diversos prismas e nenhum, evidentemente, pelo que JUNG adotara.

C. G. JUNG formara-se em Medicina no ano de 1900. Para o exercício de sua profissão, escolhera a Psiquiatria, um

domínio em que o jovem clínico ambicionava reunir suas duas maiores paixões: a Filosofia e o estudo da mente humana. Nesse mesmo ano leu, pela primeira vez, uma obra de Freud, *A Interpretação dos Sonhos*. Sua primeira reação foi de incompreensão: achou que não percebera o que Freud tinha em vista. Pôs o livro de lado e continuou seus próprios estudos e investigações, na Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique. Em 1903, leu de novo *A Interpretação dos Sonhos* e, desta vez, com resultados totalmente diversos. Tendo por base suas experiências com os Testes de Associação, um novo método que Jung criara, após um estágio com Janet em Paris, achou que poderia concordar agora com a teoria freudiana de repressão e, mais do que isso, estava em condições de comprovar experimentalmente a concepção básica do inconsciente. Não acreditava, porém, no trauma sexual e surpreendia-o a importância que Freud atribuía ao sexo como gênese da neurose. Quando Jung publicou *Experimentelle Untersuchungen-Studien zur Wortassoziation* (1904-1906), a sua primeira obra sobre os métodos de associação, o grupo que então cercava Freud promoveu a aproximação deste com Jung, em quem antevia já uma aquisição de enorme peso. E a verdade é que, mesmo antes do encontro pessoal entre os dois grandes investigadores, Jung já defendia os pontos de vista de Freud em diversos congressos e reuniões profissionais numa época em que tal atitude era sumamente impopular. Só em 1907, porém, se registrou o encontro pessoal, e Jung confessou a grande impressão que Freud lhe causara, considerando-o um "indivíduo excepcional, de notável capacidade, inteiramente possuído pela idéia de descobrir". Contudo, Jung não conseguiu levar a sexualidade tão a sério quanto Freud levava e exigia que os demais levassem. Jung chegou mesmo a suspeitar da existência de alguma razão inconsciente para o fato de Freud estar "de tal modo fascinado pelo fator sexual que parecia dominar e desequilibrar toda a sua obra científica". (Progoff, *op. cit.*, pág. 28.) Em 1909, Freud e Jung foram convidados para uma série de conferências nos Estados Unidos, onde receberam o grau *honoris causa* da Universidade Clark. No regresso, Jung tornar-se-á editor do *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Anuário de Pesquisas Psicanalíticas e Psicopatológicas), que Freud e Bleuler haviam fundado. Em 1911, Jung seria o primeiro presidente da So-

ciedade Psicanalítica Internacional. Datam desse período as primeiras e mais sérias divergências entre os dois psicólogos. Durante a viagem aos Estados Unidos, FREUD e JUNG tiveram, evidentemente, uma oportunidade excelente de se conhecerem mais a fundo. Analisaram os sonhos um do outro e debateram exaustivamente seus interesses comuns. Essas trocas de idéias exerceram um enorme efeito nas de JUNG, que sentiu haver fraquezas na posição de FREUD que ele, honestamente, jamais seria capaz de aceitar. Contudo, não se pronunciou sem efetuar primeiro um estudo de FREUD dentro de um espírito mais severamente crítico. Considerava-se identificado com o movimento psicanalítico, mas as dúvidas sobre as concepções freudianas acumulavam-se e quando, por fim, publicou *Wandlungen und Symbole der Libido,* obra posteriormente ampliada e reintitulada *Symbole der Wandlung* (a primeira edição é de 1912 e a segunda de 1952), a novidade e a originalidade de seus critérios psicológicos tornaram-se evidentes. JUNG já estava então convencido de que compreendera as principais fraquezas do critério freudiano e, desde esse momento, considerava-se desligado do mestre de Viena e preparado para formular seus próprios postulados. Estava aberto o caminho para um estudo mais detalhado e concentrado dos símbolos.

JUNG voltou-se então para SCHOPENHAUER e HARTMANN, aproveitando a noção de *vontade* como força básica da vida. Meteu mãos à obra, a partir da concepção de um princípio inconsciente subjacente, existente no mundo, mas que também é teleológico no sentido de que comporta em si mesmo suas finalidades e as manifesta em sua própria natureza. Contudo, a experiência do trabalho com FREUD (e em parte com JANET, em Paris) forneceu-lhe uma interpretação mais especificamente psicológica do que a de HARTMANN e identificou a força vital da vontade como *libido*, uma energia instintiva que emerge na personalidade humana, transitando do inconsciente para o consciente. Quando esse trânsito ocorre, é na forma de símbolos. A formação e metamorfose da libido em símbolos no inconsciente, foi a sua primeira grande investigação no caminho agora adotado.

JUNG abandonara todas as suas atividades professorais para dedicar-se unicamente às investigações e pesquisas científicas, à análise de pacientes particulares e a escrever suas conclusões em todos os setores por ele abordados. Em 1921

passou um largo período no Norte da África e, pouco tempo depois, visitava os índios *Pueblos* do Arizona e Novo México; em 1926 voltava à África para viver entre os nativos das vertentes do monte Elgon, no Quênia. Visitou a Índia, vários países europeus, a Inglaterra, novamente os Estados Unidos — visitas que se refletem em muitas publicações (em *Biographical Sketch of C. G. Jung,* por C. A. MACE, em F. FORDHAM, *op. cit.*).

Em 1936, a Universidade de Harvard, por ocasião do seu tricentenário, concedeu a JUNG um grau honorário, a título de um dos mais eminentes cientistas vivos do século atual e, dois anos depois, igual distinção lhe era conferida pela Universidade de Oxford. Em 1944, a Universidade de Basiléia criava a cadeira de Psicologia Médica especialmente para ele e em 1945 era doutorado *honoris causa* da Universidade de Genebra, entre muitas outras honrarias que lhe eram conferidas nos principais centros científicos da Europa. Por essa época, a bibliografia junguiana adquirira já proporções imponentes, traduzida em diversos idiomas, e sua personalidade impusera-se no domínio da Psicologia num grau só comparável ao do próprio FREUD. Os analistas junguianos praticavam já no mundo inteiro, e sociedades junguianas foram criadas em diversos países, além dos três principais institutos, em Zurique, Londres e S. Francisco.

Resta-nos dizer mais algumas palavras sobre a obra que tivemos a honra de traduzir e apresentar, pela primeira vez, ao público de língua portuguesa: *Tipos Psicológicos.*

Expressões como *introvertido, extrovertido, compensação,* fazem hoje parte integrante da linguagem comum, embora poucos saibam que a definição de tais conceitos se deve a JUNG, ao estabelecer na presente obra a estrutura geral de sua tipologia.

A contribuição mais notável deste livro consiste, com efeito, na definição e descrição das duas "disposições típicas" da consciência — introvertida e extrovertida — bem como de suas funções de orientação (pensar, sentir, intuir e perceber) e respectivas funções compensatórias no inconsciente. Nos primeiros nove capítulos, JUNG fornece-nos exemplos dessas disposições na história espiritual da Antiguidade e da Idade

Média, na Estética e na Poesia, na Filosofia, na Biografia e na Psicopatologia. É a parte do livro em que JUNG revela a sua portentosa cultura e onde lança os fundamentos teóricos para a caracterização final dos Tipos, que ocupa todo o capítulo X, sem dúvida o mais famoso e conhecido texto junguiano.

Finalmente, no capítulo XI, JUNG define todos os principais conceitos psicológicos por ele criados ou que, elaborados por outros, receberam dele uma nova definição. Do ponto de vista meramente didático, por assim dizer, as definições de JUNG constituem um valioso auxiliar de estudo e, como glossário psicológico, ainda não foi superado por qualquer outra obra dessa índole. Mesmo os não-junguianos terão de reconhecer a validade absoluta dessas definições, ratificadas como foram pela prática analítica, melhor dizendo, para usarmos uma expressão característica de JUNG, pela "realidade psíquica".

A propósito dessa realidade, convém assinalar que não seria difícil à crítica atribuir à Psicologia junguiana uma certa infra-estrutura de epistemologia kantiana. As afinidades são grandes, sem dúvida, especialmente no que diz respeito "ao que o investigador psicológico estará em posição de supor sobre a natureza da *realidade psíquica*" (PROGOFF, *op. cit.*, pág. 73). Quanto à realidade, de modo geral, JUNG concorda com KANT em que não temos capacidade para conhecer a coisa-em-si. Contudo, na experiência do indivíduo, as coisas podem ser "psicologicamente reais", no sentido de que envolvem grandes intensidades de energia psíquica e, por conseguinte, grandes efeitos emocionais ou "afeições". Os símbolos que são ativados na psique atuam *dentro* da personalidade do indivíduo como "coisas reais". Os fenômenos psíquicos dispõem, portanto, de uma específica existência empírica e constituem uma área de realidade. Assim como os objetos externos são investigáveis no quadro do mundo físico, também, num sentido equivalente, os fenômenos psíquicos são averiguáveis como realidades da psique. JUNG conclui, então, que a análise das manifestações psíquicas deve merecer-nos o mesmo respeito que a dos fenômenos da natureza, sendo todos igualmente legítimos.

Além das obras de C. G. JUNG já citadas, são dignas de leitura mais as seguintes: *Freud und die Psycho-*

analyse; *Zwei Schriften über analytische Psychologie*; *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*; *Zivilisation im Übergang* (desta obra existe uma tradução do ensaio *Das Seelenproblem des modernen Menschen*, com o título "O Homem Moderno em Busca de uma Alma"); *Psychologie und Religion*, além de muitos outros estudos de caráter exclusivamente psiquiátrico.

Rio de Janeiro, outubro de 1966

ÁLVARO CABRAL

NOTA: O livro *Psychologie und Religion* foi traduzido para o português e publicado, sob o título *Psicologia e Religião*, por Zahar Editores, Rio, 1965.

PREFÁCIO DA 9.ª EDIÇÃO ALEMÃ

O LIVRO *Tipos Psicológicos* foi publicado em 1920. Tornar-se-ia a obra mais conhecida de JUNG. O fato de ter atingido em 1950 a sua 8.ª edição é prova de sua ampla aceitação, bem como do vivo interesse despertado pelo problema da Psicologia da Consciência. Alguns dos conceitos pioneiros de JUNG já se converteram hoje em conceitos de uso geral e corrente.

Na parte fundamental de sua obra, o Autor oferece-nos, assim, a descrição de certas estruturas e funções da psique, esclarecendo os fatores básicos para a compreensão do homem como indivíduo e como membro da sociedade. O antagonismo dos tipos reflete-se nas controvérsias e conflitos religiosos, científicos, culturais, na concepção geral do mundo, desempenhando em todas elas um papel decisivo o gênero de relações existentes entre os homens.

Esta obra representou um momento culminante no labor de JUNG e reveste-se de grande interesse histórico. Por isso a deixamos tal como foi originalmente concebida e publicada. É assim dada ao leitor a possibilidade de acompanhar a formação e desenvolvimento das idéias de JUNG.

O último capítulo, o das "Definições", consta de uma explicação dos conceitos psicológicos gerais, tal como JUNG os entendia. Inclui uma definição de "Eu-Mesmo" *(Selbst)* que foi formulada pelo Autor especialmente para este volume e que em edições anteriores ainda figurava parcialmente no conceito de "Eu" *(Ich)*. Esse conceito ocupa na obra de JUNG um lugar tão predominante e central que se impunha a sua inclusão separada no capítulo das "Definições".

O texto foi revisto, em parte com a ajuda do Autor, todas as citações e referências a outras obras foram devidamen-

te conferidas e, nalguns casos, as transcrições foram amplia-das e completadas. Até agora, não se procedera à tradução para o alemão dos textos em latim, o que nesta edição se fez em muitos casos.

Apresentamos os nossos mais sinceros agradecimentos pe-la valiosíssima ajuda que nos foi prestada na revisão dos tex-tos indianos pelo Prof. Dr. E. Abegg, na tradução dos textos latinos pela Dr.ª M.-L. Von Franz, e pela escrupulosa revi-são do texto geral da Sr.ª A. Jaffé e Dr. P. Walder.

Maio de 1960.

MARIANNE NIEHUS-JUNG

LENA HURWITZ-EISNER

DR. FRANZ RIKLIN

AO LEITOR

ESTE LIVRO é o fruto de um labor de quase vinte anos, no domínio da Psicologia prática. Foi adquirindo forma, lenta e gradualmente, como o resultado de inúmeras observações e experiências colhidas, quer no exercício da Medicina, em suas especialidades de Psiquiatria e Neuropatologia, quer no contato com pessoas de todas as classes sociais, quer ainda em minhas discussões e investigações com amigos e adversários e, finalmente, na crítica à minha própria idiossincrasia ou conformação psicológica. Tenho a intenção de não embaraçar o leitor com casuística, procurando, pelo contrário, articular, tanto histórica como terminologicamente, as idéias por mim aduzidas da experiência com os conhecimentos de que já dispunha. Tal intenção obedece menos a um imperativo de justiça histórica do que ao desejo de levar as experiências do médico especialista, do seu âmbito profissional para o domínio das conexões mais genéricas que permitam ao leigo o acesso proveitoso às conquistas de uma especialidade. Nunca me atreveria a estabelecer essa articulação, que poderia ser facilmente interpretada, com certeza, como uma invasão de domínios alheios, se não estivesse eu próprio convencido de que os pontos de vista psicológicos apresentados no presente livro são, com efeito, de importância e utilidade gerais. Acho por isso preferível tratá-los com a amplitude das conexões gerais, em vez de restringi-los à forma de uma hipótese de especialidade científica. Sendo esse o meu intuito, limitei-me ao cotejo com as idéias de algum antecessor no exame de cada problema que estiver em causa, evitando referir-me a tudo quanto já tenha sido exposto sobre essa questão. Abstraindo do fato de que semelhante sumário de materiais e opiniões, mesmo que só fosse aproximadamente completo, ultrapassaria de muito as mi-

nhas forças, sucede que, além disso, não contribuiria fundamentalmente, de maneira alguma, para a valorização e desenvolvimento do próprio problema. Eis o motivo por que, sem pesar, eliminei muito do que reunira no decorrer dos anos, limitando-me às coisas principais, sempre que possível. Essa eliminação provocou também o corte de um valioso documento que significou, para mim, um auxílio inestimável Refiro-me à volumosa correspondência trocada com o meu falecido Amigo, o Dr. H. SCHMID, de Basiléia, a respeito do problema dos tipos. Fiquei devendo muitos esclarecimentos a essa troca de opiniões, os quais transmiti, em grande parte, ao presente livro — se bem que, evidentemente, numa forma refundida e bastante desenvolvida. Na verdade, essa correspondência faz parte daquele gênero de trabalho preliminar cuja revelação ao público gera mais confusão do que esclarecimento. Contudo, sou devedor ao meu amigo pelo seu esforço, aqui deixando exarada a expressão dos meus sinceros agradecimentos.

Küsnacht/Zurique, primavera de 1920.

C. G. JUNG

INTRODUÇÃO

Platão e Aristóteles! Eis não só dois sistemas como dois tipos distintos de natureza humana que, desde tempos imemoriais e sob toda espécie de costumes, defrontam-se mais ou menos hostilmente. Sobretudo durante a Idade Média e, desde então, até os nossos dias, a luta manteve-se sem esmorecimento e constitui o conteúdo mais essencial da Igreja Cristã. É de Platão e Aristóteles que, na verdade, se trata sempre... ainda que sob outros nomes. Naturezas febris, místicas, platônicas, desentranham das profundezas da alma as idéias cristãs e seus respectivos símbolos. Naturezas práticas, ordenadas, aristotélicas, constroem com essas idéias e esses símbolos um sistema sólido, uma dogmática e um culto. A Igreja acaba por absorver e abranger, finalmente, ambas as naturezas, entrincheirando-se uns na ordem clerical e outros na monástica, e hostilizando-se incessantemente.

H. Heine, *Deutschland*, I.

Em minha atividade clínica com pacientes nervosos, desde há muito tempo que a minha atençao foi atraída para, além das inúmeras diferenças individuais, as *diferenças típicas;* e *dois tipos* logo se destacaram, a que dei o nome *tipo de introversão e tipo de extroversão.*

Ao meditarmos sôbre o processo da vida humana, vemos que a sorte de uns está mais condicionada pelas coisas de seu interesse objetivo, ao passo que a de outros está mais dependente do próprio íntimo, do sujeito. Ora, como todos propendemos, até um certo ponto, mais para um lado que para outro, é natural que, em cada caso, a nossa tendência seja para interpretar tudo de acordo com o nosso próprio tipo.

Faço aqui referência a essa circunstância para evitar falsas interpretações possíveis. Como é fácil de supor, tal circunstância dificulta bastante uma descrição geral dos tipos. É preciso contar com uma considerável dose de boa-vontade,

por parte do leitor, quando afirmo minha esperança de ser corretamente compreendido. Seria uma tarefa relativamente simples se cada leitor soubesse a que categoria ele próprio pertence. Contudo, é por vezes sumamente difícil averiguar o tipo a que o indivíduo pertence, sobretudo quando o próprio está em causa. O juízo sobre a própria personalidade turva-se sempre de modo extraordinário. Esse obscurecimento subjetivo do juízo é tão freqüente por dois motivos: pelo fato de que em todo o tipo nitidamente pronunciado existe uma grande *tendência para a compensação da unilateralidade do próprio tipo;* e por ser essa tendência conveniente, sob o ponto de vista biológico, dado que a manutenção do equilíbrio psíquico é a sua finalidade. A compensação dá origem a caracteres ou *tipos* secundários cuja imagem é de tal maneira enigmática e difícil de decifrar que é possível, inclusive, chegar-se ao ponto de negar peremptoriamente a existência da diferença de tipos e de acreditar nas diferenças individuais, apenas.

Convém ressaltar essas dificuldades, para justificar certa particularidade da minha posterior exposição: aparentemente o mais fácil método seria descrever e analisar em paralelo dois casos concretos. Mas todo homem possui ambos os mecanismos — o da extroversão e o da introversão — e somente o predomínio relativo de um deles constitui o tipo. Teríamos de recorrer, portanto, a um vigoroso retoque para obter o necessário relevo, o que nos levaria a uma fraude mais ou menos bem intencionada da imagem típica. Acrescente-se a tudo isso o fato de que a reação psicológica do homem é uma coisa tão complexa que a minha capacidade expositiva não conseguiria transmitir, em absoluto, mais do que um reflexo, exato mas tão-só aproximado, da imagem correta. Devo limitar-me, portanto, a expor os princípios por mim aduzidos do acervo de diferentes fatos observados. Não se trata de uma *deductio a priori*, como porventura poderia parecer, mas de uma exposição dedutiva de conceitos empiricamente elaborados. Esses conceitos, ou pontos de vista, assim espero, são uma contribuição pessoal para esclarecer o dilema que tem sido e continua sendo causa de incompreensão e discórdia, não só no campo da Psicologia Analítica como noutras esferas da ciência, em especial nas relações pessoais entre os homens. Assim se explica o fato da existência dos dois tipos distintos ser, na verdade, já conhecida há mui-

to tempo e, de uma ou outra forma, ter chamado a atenção dos homens perspicazes, estimulado as cogitações do homem reflexivo e que, por exemplo, se apresenta à intuição de GOETHE como o princípio compreensivo da *sístole* e da *diástole*. Os nomes e conceitos, sob os quais o mecanismo da introversão e da extroversão foi apreendido, são bastante distintos e adaptam-se sempre ao ponto de vista do observador individual. Contudo, apesar das formulações distintas, repetidamente se destaca o que todas têm de basicamente comum, a saber, num caso, o movimento do interesse no sentido do objeto e, no outro caso, o movimento do objeto para o sujeito e o interesse deste em seus próprios processos psicológicos. No primeiro caso, o objeto atua como um ímã sobre as tendências do sujeito, atrai-as para si e, em grande parte, condiciona o comportamento do sujeito, alterando de tal maneira as suas qualidades, no sentido de uma assimilação do objeto, que seria possível afirmar, em última análise, ser o objeto de importância máxima e decisiva para o sujeito, determinando de maneira absoluta e incutindo uma diretriz especial à vida e destino do sujeito, para que se entregue inteiramente ao objeto. No segundo caso, pelo contrário, o sujeito é o centro de todos os interesses. Dir-se-ia que toda a energia vital é atraída para o sujeito e dessa maneira impede que se dê ao objeto uma influência excessiva. É como se a energia fluísse do objeto ou o sujeito sobre ele exercesse uma atração magnética.

Não é fácil caracterizar de maneira compreensível e clara esse comportamento antagônico em relação ao objeto, e é grande o perigo de chegar a formulações paradoxais que produzam mais confusão do que clareza. De modo geral, poder-se-ia dizer que o ponto de vista introvertido é o que procura, sobretudo, *supra-ordinar* o eu e o progresso psicológico subjetivo ao objeto, ou afirmá-los, pelo menos, quando se defrontam com o objeto. Essa disposição confere ao sujeito, por conseguinte, um valor superior ao do objeto. Assim, o objeto está sempre situado num nível de valor inferior, atribui-se-lhe uma importância secundária, na verdade chega a ser considerado como um sinal objetivo exterior de um conteúdo subjetivo, algo como a materialização de uma idéia, mas em que a idéia continua sendo o essencial; ou então é considerado objeto de um sentimento, mas em que a vivência sentimental é o essencial e não o objeto, em sua

indivicualidade concreta. O ponto de vista extrovertido, pelo contrário, *subordina* o sujeito ao objeto, atribuindo-se ao segundo um valor superior. O sujeito tem sempre um valor secundário; é como se o processo subjetivo não passasse de um acessório, por vezes molesto e supérfluo, do acontecimento objetivo. É evidente que a Psicologia originada por esses pontos de vista antagônicos teria de ficar dividida em duas orientações totalmente distintas. Uma vê tudo segundo o prisma da sua concepção própria, a outra segundo o prisma do evento objetivo.

Essas posições antagônicas não são outra coisa, para começar, senão mecanismos opostos: uma distensão diastólica, com apreensão do objeto, e uma contração sistólica, em que a energia abandona o objeto apreendido. Todo o ser humano possui ambos os mecanismos, como expressão do seu ritmo natural de vida, e não foi por mera casualidade que GOETHE os designou pelos mesmos nomes que correspondem aos conceitos fisiológicos da atividade cardíaca. Uma alternação rítmica de ambas as formas de atividade psíquica deveria corresponder a um processo de vida normal. Mas a complexidade das circunstâncias exteriores em que vivemos, assim como as condições ainda mais complexas da nossa estrutura psíquica individual, raramente consentem que a atividade psíquica vital se desenrole sem perturbações de espécie alguma. As circunstâncias exteriores e a estrutura íntima são freqüentemente favoráveis a um dos mecanismos, impedindo ou restringindo a ação do outro. Daí surge, naturalmente, a preponderância de um dos mecanismos. Se tal situação se tornar crônica, de algum modo, surge então o *tipo*, ou seja, uma disposição habitual em que um dos mecanismos predomina de um modo permanente, sem ser capaz, é certo, de suprimir o outro radicalmente, pois também ele é imprescindível para a atividade psíquica da vida. Portanto, nunca será possível produzir um tipo puro, que disponha apenas de um dos mecanismos, com atrofia completa do outro. Uma disposição típica significa apenas o predomínio relativo de um dos mecanismos.

Com a constatação dos mecanismos de introversão e extreversão, tornou-se imediatamente possível distinguir dois vastos grupos de indivíduos psicológicos. Não obstante, esses dois grupos são de uma natureza tão superficial e genérica que justamente por isso não é tolerável uma subdivisão

dessa índole genérica. Um exame mais rigoroso das psicologias individuais abrangidas por um grupo ou por outro revela imediatamente a existência de grandes diferenças entre os vários indivíduos, ainda que pertençam ao mesmo grupo. Por conseguinte, temos de dar um passo à frente para podermos estabelecer em que consistem as diferenças entre os indivíduos pertencentes a um mesmo e determinado grupo. A experiência me ensinou que, de um modo bastante genérico, é possível distinguir os indivíduos não só por suas diferenças universais de extroversão e introversão, mas também de acordo com as suas distintas funções psicológicas fundamentais.

Na mesma medida em que as circunstâncias externas e a disposição íntima dão lugar ao predomínio da extroversão ou da introversão favorecem também o predomínio de uma determinada função básica do indivíduo. Por funções básicas, ou seja, funções que tanto genuína como essencialmente se distinguem de outras funções, entendo eu — segundo o que a experiência me revelou — o *pensar*, o *sentir*, o *perceber* e o *intuir*. Quando uma dessas funções predomina de maneira habitual, define-se o tipo correspondente. Assim, distingo tipos que são determinados pelo pensamento, pelo sentimento, pela percepção e pela intuição. *Cada um desses tipos pode, além disso, ser introvertido ou extrovertido*, segundo se comporte em relação ao objeto, do modo acima descrito.

As diferenças que acima citei não foram incluídas em dois ensaios preliminares que escrevi sobre os tipos psicológicos, nos quais o tipo pensativo foi identificado com o introvertido e o tipo sentimental com o extrovertido.[1] Com uma análise mais profunda do problema, essa fusão provou ser insustentável. Para evitar falsas interpretações possíveis, solicito ao leitor que não esqueça a diferenciação aqui feita. Com o intuito de garantir a clareza absolutamente indispensável, em assuntos de natureza tão complexa, consagrei o capítulo XI deste livro à definição dos meus conceitos psicológicos.

C. G. JUNG

---

[1] JUNG, *Zur Frage der psychologischen Typen*. (Ver o Apêndice, "Contribuição para o Estudo dos Tipos Psicológicos".) *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*. Zurique, 2.ª edição, 1918, pág. 65 (edição revista: *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943).

I

O PROBLEMA DOS TIPOS NA HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL DO ESPÍRITO

1. *Sobre a Psicologia na Antiguidade. Tertuliano e Orígenes*

CONQUANTO a Psicologia exista desde os alvores da história do mundo, a Psicologia objetiva só recentemente, porém, iniciou seus passos. No que se refere à ciência de outros tempos, é válida a seguinte proposição: a substância aumenta na Psicologia subjetiva com a falta de Psicologia objetiva. Por isso, as obras antigas estão repletas de Psicologia que dificilmente poderia ser classificada como Psicologia objetiva. Isso deve estar condicionado, em grau não diminuto, pela peculiaridade das relações humanas na Antiguidade e na Idade Média. A Antiguidade valorizava o próximo, por assim dizer, de um ponto de vista quase exclusivamente biológico, como se revela através dos hábitos vitais e das circunstâncias jurídicas. A Idade Média, na medida em que um juízo de valor aí encontrou uma expressão apropriada, fez a valorização metafísica do próximo, a qual teve início com a idéia do valor eterno da alma humana. Tal valorização, compensadora do ponto de vista da Antiguidade, é tão desfavorável à valorização pessoal que é a única capaz de constituir o fundamento da Psicologia objetiva quanto a anterior valorização biológica. Não faltará, por certo, quem seja da opinião de que se pode escrever *ex cathedra* uma Psicologia. Mas também é verdade que, hoje em dia, quase todos estão convencidos de que uma Psicologia, para ser objetiva, terá de basear-se na observação e na experiência. Essa base seria ideal se fosse viável. Mas o ideal e o propósito da ciência não consistem numa descrição dos fatos, o mais exatamente possível — a ciência não pode concorrer com os

registros cinematográficos e fonográficos — e só cumprirá seu fim e seu intento estabelecendo a lei, que não é outra coisa senão a expressão abreviada de múltiplos processos apreendidos, não obstante, num certo sentido de unidade. Esse intuito é alcançado através de uma *concepção* sobre o pura e simplesmente experimentável e, não obstante, sua validade universal e comprovada será sempre um produto do signo psicológico subjetivo do investigador. No estabelecimento de teorias e conceitos científicos há muito de contingência pessoal. Há também uma equação psicológica pessoal, não só uma equação psicofísica. Vemos as cores, mas não o comprimento das ondas. Este fato bem conhecido terá de ser levado em consideração, mais na Psicologia do que em qualquer outro domínio. A ação da equação pessoal começa, justamente, na própria observação. *As pessoas vêem o que por elas próprias vêem melhor.* Assim, o que primeiro vemos sempre é "o argueiro no olho do vizinho". Sem dúvida, o argueiro está aí, mas a trave está no nosso... e por certo deve atuar como um obstáculo de monta à nossa visão. Desconfio do princípio da "observação pura" na chamada Psicologia objetiva, mesmo que esteja reduzida aos óculos do cronoscópio, do taquiscópio e outros aparelhos "psicológicos". Convém estarmos igualmente prevenidos contra uma excessiva exploração dos fatos psicológicos experimentais. Mas ainda maior influência tem a equação psicológica pessoal na exposição e comunicação do observado, sem falarmos já na concepção e abstração do material fornecido pela experiência! É na Psicologia, mais do que em qualquer outro domínio, que constitui uma exigência básica e imprescindível ser o observador e investigador adequado ao seu objeto, no sentido de ser capaz de ver não só um, mas também o outro. Não se pode sequer citar a exigência de que veja *somente* o objetivo, pois se trata já de algo impossível. Podemos dar-nos já por satisfeitos se não virmos subjetivamente *demais*. O fato de que a observação e concepção subjetivas coincidam com os dados concretos do objeto psicológico só tem valor probatório, no respeitante à concepção, na medida em que esta não pretenda revestir-se de um caráter geral e só pretenda ser válida na esfera do objeto em causa. Neste sentido, pode-se dizer que a trave no próprio olho facilita, realmente, encontrar o argueiro no olho do vizinho. Neste caso, como dissemos, a trave no próprio olho não demonstra que o argueiro não esteja no olho do próximo. Mas o im-

pedimento da visão poderia facilmente dar azo à teoria geral de que todos os argueiros, em vez de simples esquírolas, são traves inteiras. O reconhecimento e o tomar em consideração o condicionalismo subjetivo dos conhecimentos, em especial dos conhecimentos psicológicos, são condições fundamentais para a apreciação científica e correta de uma psique distinta do sujeito observador. Esta condição só se cumpre quando o observador está suficientemente informado sobre o âmbito e a índole da própria personalidade. Ora, ele só poderá estar razoavelmente informado se conseguir emancipar-se, em grande parte, das influências compensadoras dos juízos e sentimentos coletivos, atingindo assim uma concepção clara da sua própria individualidade.

Quanto mais retrocedemos na História, tanto mais vemos a personalidade desaparecer sob o manto da coletividade. E se descermos até a Psicologia primitiva, constataremos que nem sequer é possível mencionar um conceito de indivíduo. Em substituição da individualidade, encontramos uma vinculação coletiva, ou "participation mystique".[1] A disposição coletiva constitui um obstáculo ao conhecimento e impede também a apreciação de uma Psicologia distinta do sujeito, precisamente pelo fato dessa disposição coletiva espiritual ser incapaz de pensar e sentir de outra maneira que não seja mediante a projeção. Assim, o que entendemos sob o conceito de "indivíduo" é uma conquista relativamente nova do espírito humano e da história da cultura. Não pode surpreender, portanto, que a disposição coletiva, antigamente todo-poderosa, impedisse por completo a avaliação psicológica objetiva das diferenças individuais, assim como toda objetivação científica dos processos psicológicos individuais. Justamente por essa carência de pensamento psicológico é que o conhecimento estava "psicologizado", isto é, prenhe de Psicologia projetada. As primeiras tentativas de interpretação filosófica do mundo são disso excelente exemplo. Paralelamente com a evolução da individualidade e com a diferenciação psicológica dos homens por ela condicionados, desenvolve-se a "despsicologização" da ciência objetiva. Estas considerações propõem-se esclarecer, precisamente, por que são tão escassas as fontes da Psicologia objetiva nos documentos

[1] LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

que da Antiguidade chegaram até nós. A distinção dos quatro temperamentos, que herdamos da Antiguidade, pode-se chamar apenas uma tipificação psicológica, desde o momento em que se pode quase afirmar que os temperamentos não são outra coisa senão compleições psicofisiológicas. Contudo, a falta de notícias não quer dizer que não possamos encontrar na história antiga do espírito algum vestígio da ação dos contrastes psicológicos em questão.

Assim, a Filosofia gnóstica estabelece três tipos que talvez correspondam às três funções psicológicas fundamentais de *pensar, sentir* e *perceber*. À função de pensar corresponderia o pneumático, à de sentir o psíquico e à de perceber o hílico. O menosprezo do psíquico equivale ao espírito da gnose, o qual insistia, ante o cristianismo, no valor do conhecimento. Os princípios cristãos do amor e da fé opunham-se ao conhecimento. Por isso, dentro da esfera cristã, o pneumático era menosprezado, na medida em que se destacava apenas pela posse da gnose, ou do conhecimento.

Somos também levados a pensar em diferenças típicas ao examinarmos a prolongada luta, não isenta de perigos, levada a efeito pela Igreja contra o gnosticismo, nos seus primórdios. Nas diretrizes do cristianismo primitivo eminentemente práticas, sem dúvida, o intelectual só influía desde que não se perdesse, obedecendo ao ímpeto da luta, pelos atalhos da polêmica apologética. A *regula fidei* era demasiado estreita e não permitia qualquer liberdade de movimentos. Era, além disso, muito pobre de conteúdo, no tocante ao conhecimento positivo. Continha, outrossim, poucas idéias totalmente valiosas, sob o ponto de vista prático, mas que eram um ferrolho para o pensamento. O *sacrificium intellectus* pesava muito mais sobre o intelectual que sobre o sentimental. É muito compreensível, por isso, que o conteúdo cognoscitivo da gnose, o qual não só não perdeu a luz da evolução espiritual de nossos dias, como a ampliou bastante, tivesse uma suprema virtude de atração para os intelectuais da Igreja. Veio a ser para eles, na verdade, a tentação do mundo. O *doquetismo*, sobretudo, causou graves preocupações à Igreja, em virtude da sua pretensão de que Cristo só tivera um corpo aparente e de que a sua vida e sofrimentos terrenos só tinham sido aparência. Nessa asserção evidencia-se, com estimulante vigor, o que é estritamente próprio do pensamento em face do que é humanamen-

te próprio do sentimento. Essa luta com a gnose observa-se, com a maior nitidez, em duas figuras que não só foram excepcionalmente notáveis como padres da Igreja, mas também como personalidades. Referimo-nos a TERTULIANO e ORÍGENES, quase contemporâneos dos finais do século II. Sobre eles escreveu SCHULTZ: [2] "Um organismo era capaz de absorver quase por inteiro a matéria nutritiva e assimilá-la à sua própria natureza, ao passo que o outro a eliminava com tempestuosos fenômenos defensivos, quase por inteiro também. Desse modo tão antagônico se comportavam ORÍGENES, por um lado, e TERTULIANO, por outro. A reação deles ante a gnose não só caracteriza ambos os caracteres e seus respectivos conceitos de mundo como é de importância fundamental no que se refere à situação da gnose na vida espiritual e nas correntes religiosas da época".

TERTULIANO nasceu em Cartago, por volta do ano 160. Era pagão, entregue à vida prazenteira da sua cidade até cerca dos 35 anos de idade, quando se converteu ao cristianismo. Foi autor de numerosas obras em que o seu caráter, que nos interessa especialmente, evidencia-se de um modo inconfundível. Sobretudo, apresentam-se-nos com grande clareza todo o seu nobre fervor, verdadeiramente ímpar, seu fogo, seu temperamento apaixonado e o profundo intimismo de sua concepção religiosa. Esta é fanática e genialmente parcial por uma verdade reconhecida, é impaciente e servida por uma natureza incomparavelmente combativa, paladino sem compaixão que ele foi e que só admitia uma vitória com um aniquilamento total do adversário. Sua linguagem era uma espada refulgente, brandida com magistral crueldade. Foi o criador do latim eclesiástico, vigente por mais de mil anos. Imprimiu o seu cunho na terminologia da jovem Igreja. "Vinculara-se solidamente a um ponto de vista, tinha de o defender até as últimas conseqüências, como se estivesse instigado por um exército de demônios, e mesmo que a razão já não estivesse de seu lado ou tivesse de reduzir a farrapos toda a ordem racional." [3] A paixão do seu pensamento era tão inexorável que se afastava sempre, cada vez mais, daquilo por que dera, precisamente, o sangue do seu coração. Assim, a sua ética era rudemente severa. Procurava

[2] *Dokumente der Gnosis*, pág. XXIX.

[3] *Loc. cit.*, pág. XXV.

o martírio em vez de furtar-se a ele, não permitia segundas núpcias e pedia que as mulheres levassem véu. Combateu, com fanático desprezo, a gnose, que era precisamente uma paixão de pensar e de conhecer, e com ela a Ciência e a Filosofia que, na verdade, não se distinguiam muito da gnose. A TERTULIANO se atribui a grandiosa confissão: "*credo quia absurdum est*" [creio porque é absurdo]. Ao que parece, essa atribuição não é de todo exata, historicamente, e ele apenas teria dito: "*Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*".[4]

Graças à agudeza do seu espírito, penetrou no que havia de lamentável no saber filosófico e gnóstico, rechaçando-o com menosprezo. Recorre, entretanto, ao testemunho do seu próprio mundo íntimo, aos fatos da sua intimidade que se identificavam com a sua fé. Informou-nos desses fatos, convertendo-se no criador das ligações conceptuais que ainda hoje constituem a base do sistema católico. O fato íntimo irracional, que em TERTULIANO era, essencialmente, de natureza dinâmica, era também o princípio e o fundamento perante o mundo, a Ciência e a Filosofia racionais e coletivamente válidas. Eis algumas palavras suas:

"Clamo por um novo testemunho, melhor ainda, por um testemunho mais conhecido do que todos os monumentos escritos, que seja superior a todo o sistema de vida, mais extenso que todas as publicações, maior que todo e qualquer homem, pois é o que o faz homem. Assim, pois, acode, ó Alma!, quer sejas algo divino e eterno, como alguns filósofos crêem — menos deverás mentir, nesse caso — quer sejas algo absolutamente não-divino, por seres mortal, como só EPICURO certamente pretende — ainda menos mentirás, então — quer venhas do céu ou da terra, sejas composta de números ou de átomos, tenhas iniciado tua existência com o corpo ou nele tenhas sido inserta ulteriormente, sem que me interesse apurar donde vens nem de que modo fazes o homem como ele é: um ser racional, capaz de percepção e de conhecimento. Mas não é por ti que eu clamo, ó alma domesticada nas escolas, que peregrinaste pelas bibliotecas, que

[4] "E o filho de deus está morto, o que é inteiramente crível, pois é um contra-senso. E da sepultura ressuscitou; isto está certo, porque é impossível." TERTULIANO, *De Carne Christi*, 5.

te nutriste e fartaste nas academias, nos pórticos áticos e apregoas a tua sabedoria, não, não é por ti. Mas pela alma simples e inculta, sem recursos nem experiências, tal como te encontras naqueles que só a ti têm, tal como brotas daí mesmo, do ribeirinho manso, da esquina dessa ruela, da oficina. Contigo quero falar. Necessito, justamente, da tua ignorância." [5]

A automutilação que, para TERTULIANO, redunda no *sacrificium intellectus*, leva-o ao reconhecimento incondicional do fato íntimo irracional, verdadeiro fundamento da sua fé. Concretizou a necessidade do processo religioso, que em si próprio percebia, na insuperável fórmula *anima naturaliter christiana*. Com o *sacrificium intellectus* sacrifica, de fato, a Ciência e a Filosofia; por conseguinte, a gnose também.

Com o decorrer da vida, mais nele se acentuaram essas características. Quando a Igreja foi coagida a transigir cada vez mais com as massas, TERTULIANO insubordinou-se contra ela e declarou-se partidário do profeta frígio MONTANO, um extático que defendia o princípio da negação absoluta do mundo e da total espiritualização. Atacou, em violentos panfletos, a política do Papa CALISTO I, acabando por ficar, com o montanismo, mais ou menos *extra ecclesiam*. Segundo nos conta AGOSTINHO, parece que rompeu mais tarde com o montanismo e chegou, inclusive, a fundar uma seita própria.

TERTULIANO é, por assim dizer, um representante clássico do homem introvertido cujas ações são determinadas pelo pensamento. Seu notável intelecto, desenvolvido com extrema penetração, está flanqueado de inegável sensualidade. O processo evolutivo psicológico que designamos como *cristão* o levou ao sacrifício, à amputação do órgão de maior valor, cujo pensamento mítico está, por sua vez, contido no grande e exemplar símbolo do sacrifício do filho de Deus. Seu órgão mais valioso era, precisamente, o intelecto e o conhecimento esclarecido que dele promanava. O *sacrificium intellectus* cortou-lhe o caminho de uma evolução de caráter puramente intelectual e, ao torná-la impossível, obrigou-o a reconhecer o dinamismo irracional do seu fundo psíquico como seu fundamento essencial. O pensamento próprio da gnose, sua valorização intelectual e específica dos

[5] SCHULTZ, *Dokumente der Gnosis*, págs. XXV e seg.

fenômenos dinâmicos de base psíquica, tinha fatalmente de ser odioso a TERTULIANO, visto ser esse justamente o rumo que acabara de abandonar para enveredar pelo princípio do sentir.

Em ORÍGENES, temos o contraste absoluto com TERTULIANO. Nasceu ORÍGENES *circa* 185, em Alexandria. Seu pai foi um mártir cristão. Ele próprio formou-se naquela peculiaríssima atmosfera em que se amalgamavam as idéias do Oriente e Ocidente. Com verdadeira ânsia de saber, aprendeu tudo o que merecia ser aprendido, assimilando assim quanto o fértil mundo do pensamento alexandrino dessa época pôde oferecer-lhe da sabedoria cristã, judaica, helênica e egípcia. Distinguiu-se como professor de uma escola de catecúmenos. O filósofo pagão PORFÍRIO, discípulo de PLOTINO, dizia dele que a sua vida exterior era a de um cristão e de um rebelde, mas no que respeitava ao conceito das coisas e da divindade helenizada ORÍGENES revestia as idéias dos gregos com estranhos mitos.[6] Já antes do ano 211 ocorre a sua autocastração, cujos motivos imediatos por certo se podem imaginar, mas são historicamente desconhecidos. Exercia um grande influxo pessoal e tinha grande facilidade discursiva, que usava com eloqüência. Estava sempre rodeado de discípulos e de uma multidão de estenógrafos que anotavam as palavras preciosas saídas dos lábios do venerado mestre. No plano literário, era extraordinariamente fecundo e em seu magistério desenvolvia uma intensa atividade. Em Antioquia, ensinou Teologia à própria imperatriz-mãe, Maméia. Na Cesaréia foi chefe de uma escola. Seu magistério era freqüentemente interrompido por prolongadas viagens. Possuía uma extraordinária erudição e era surpreendente a sua capacidade para a averiguação exata das coisas. Descobriu antigos manuscritos bíblicos e realizou tarefa meritória na crítica dos textos. "Foi um notável sábio, talvez o único sábio autêntico que a Igreja antiga teve", disse HARNACK. ORÍGENES, ao contrário de TERTULIANO, não só foi acessível à influência do gnosticismo como, inclusive, o introduziu na Igreja, sob uma forma atenuada. Pelo menos, suas aspirações foram orientadas nesse sentido. É possível afirmar até que, segundo seu próprio pensamento e concepções fundamentais, ORÍGENES foi um cristão gnóstico. O seu con-

---

[6] *Loc. cit.*, pág. XXII.

ceito de *crer* e *saber* é descrito por HARNACK com estas palavras psicologicamente significativas: "A Bíblia é de igual modo, necessária a ambos: aos crentes oferecem-se os fatos e preceitos que lhes são necessários; aos sábios dá-se a oportunidade de decifrarem as idéias e extraírem as forças que os levarão à intuição e ao amor de Deus — quer dizer, todo o material surge transfigurado pela interpretação espiritual (interpretação alegórica, hermenêutica) num cosmos de idéias e, inclusive, tudo acaba por ser superado na ascensão e deixado para trás como degraus de uma escada percorrida, ficando apenas a relação de bem-aventurado repouso entre o espírito das criaturas, de Deus emanado, e o próprio Deus *(amor et visio)*".

A sua Teologia, em contraste com a de TERTULIANO, era essencialmente filosófica e integrava-se perfeitamente, por assim dizer, na diretriz da Filosofia neoplatônica. Em ORÍGENES, interpenetram-se as esferas da Filosofia grega e da gnose, por uma parte, do mundo das idéias cristãs, por outra, da maneira mais harmoniosa e agradável. Essa tolerância e retidão, amplas e compreensivas, acabaram por selar também o destino de ORÍGENES, com a sua condenação pela Igreja. A condenação definitiva foi póstuma, decerto, uma vez que, já velho e alquebrado pelo martírio que sofreu durante a perseguição de DÉCIO, morreu pouco depois, em conseqüência das torturas. Foi condenado no ano de 399 pelo Papa ANASTÁCIO I e, em 543, um sínodo convocado por JUSTINIANO ratificou com maldição a sua heresia, sentença que foi respeitada por todos os concílios posteriores.

ORÍGENES é um representante clássico do tipo extrovertido. Sua orientação fundamental dirige-se ao objeto; isto evidencia-se na conscienciosa análise dos fatos objetivos e das respectivas condições, bem como na formulação daquele princípio supremo do amor e da *visio Dei*. O processo evolutivo cristão teve em ORÍGENES um tipo cujo fundamento original é a vinculação ao objeto que, desde sempre, se exprimiu simbolicamente na sexualidade, razão por que determinadas teorias reduzem, precisamente, todas as funções psíquicas à sexualidade. A castração foi, portanto, a expressão adequada do sacrifício da função mais valiosa. São extremos característicos, que TERTULIANO tenha levado a efeito o *sacrificium intellectus*, ao passo que ORÍGENES realizou o *sacrificium phalli*, o que significa, na verdade, exigir o pro-

cesso cristão a anulação total do vínculo sensual com o objeto ou, mais concretamente, o sacrifício da função mais altamente apreciada, o bem mais encarecido, o instinto mais vigoroso. O sacrifício, biologicamente considerado, realiza-se a serviço da domesticação, mas, se o encararmos psicologicamente, tem por finalidade, através da dissolução de antigos vínculos, alcançar novas oportunidades de evolução para o espírito. TERTULIANO sacrificou o *intelecto*, porque o intelecto era o vínculo mais sólido que o unia ao mundo. Combateu a gnose porque era o símbolo do extravio do intelecto e, simultaneamente, condicionava a sensualidade. Esse fato significa que o gnosticismo está verdadeiramente dividido em duas orientações: uma corrente gnóstica aspira a uma espiritualização transcendental, ao passo que a outra se perde no animismo ético, num libertinismo absoluto que não se detém diante de nenhuma impudicícia, nem das mais abomináveis perversidades e desvergonhas. Assim era, na realidade, pois que se diferenciava dos encratitas (abstinentes) e dos antitactas ou antinomistas (adversários da ordem e da lei), que pecavam por princípio e se entregavam à dissolução mais desenfreada. Entre estes se encontravam os nicolaítas, os arcônticos, etc. Até que ponto os extremos se tocavam evidencia-se pelo exemplo dos arcônticos: a mesma seita estava dividida numa tendência encratita e numa antinomista, as quais eram ambas conseqüentes e lógicas. Quem quiser saber o que significa, eticamente, um intelectualismo audacioso e generosamente praticado, deve estudar a história dos costumes gnósticos. Então compreenderá perfeitamente o *sacrificium intellectus*. Eram indivíduos coerentes na prática e viviam suas idéias até o absurdo. ORÍGENES, pelo contrário, sacrificou o vínculo *sensual* que o unia ao mundo, mutilando-se. Para ele, evidentemente, o intelecto não representava um risco específico, mas um modo de sentir e perceber que o vinculavam ao objeto. Com a castração, libertou-se da sensualidade inerente ao gnosticismo, podendo assim entregar-se sem medo à opulência do pensamento gnóstico, ao passo que TERTULIANO, com o seu sacrifício intelectual, ergueu um muro entre si e o gnosticismo e dessa maneira atingiu uma profundidade de sentimento religioso que escasseia em ORÍGENES. Escreveu SCHULTZ: "Distingue-o de ORÍGENES o fato de que vivia no mais profundo do seu espírito cada uma das palavras que proferia e de que não era, como acontecia a ORÍGENES, o entendimento

que o empolgava, mas o coração. Por outro lado, é inferior a ORÍGENES porque, sendo o mais apaixonado dos *pensadores*, esteve prestes a rechaçar o saber como tal e a converter a sua luta contra a gnose numa luta contra o pensamento humano, puro e simples". [7]

Aqui vemos como no processo cristão o tipo original sofre uma rotação completa. TERTULIANO, o pensador agudo, converte-se num homem de sentimentos, ao passo que ORÍGENES torna-se sábio e perde-se no labirinto do pensamento. Naturalmente que é facílimo inverter a questão, sem que perca a lógica, dizendo que TERTULIANO fora sempre um homem de sentimento e ORÍGENES o intelectual. Pondo de lado o fato de que não é por assim proceder que se elimina a diferença típica, a qual se conserva incólume, o ponto de vista não fica explicado nem se percebe por que TERTULIANO via o seu mais perigoso inimigo no pensar, enquanto ORÍGENES percebia na sexualidade o maior risco. Poder-se-ia dizer, talvez, que ambos estavam equivocados, aduzindo como argumento o desfecho fatal da vida de ambos. Nesse caso, teríamos de supor que ambos sacrificaram aquilo a que davam menos importância, isto é, que tinham feito, por assim dizer, uma barganha com o destino. Eis uma opinião cuja validade merece, sem dúvida, ser reconhecida. Entre os primitivos, contam-se indivíduos tão astutos e prevenidos que se apresentam ante os seus fetiches com um galo preto debaixo do braço e dizem: "Vede que formoso porco preto vos sacrifico". Contudo, a minha opinião é que a explicação desvalorizadora, apesar do inegável alívio que o homem comum sente quando pode derrubar algo verdadeiramente grande, não é certa em todos os casos, nem necessariamente, por muito "biológica" que a sua aparência possa ser. Assim sendo, até onde o conhecimento pessoal de que dispomos sobre esses dois grandes vultos do reino do espírito nos permite, podemos afirmar que a índole das respectivas idiossincrasias é tão grave e séria que a reviravolta cristã de ambos não foi uma atração capciosa nem uma fraude, mas realidade e verdade pura e simples.

Não poderá dizer-se que nos perdemos por um atalho se aproveitarmos a ocasião para atentarmos no significado psicológico da ruptura da tendência instintiva natural, tal

---

[7] *Dokumente der Gnosis*, pág. XXVII.

como se nos apresenta no processo cristão (de sacrifício). Do que ficou dito se deduz que a mutação radical pressupõe, simultaneamente, a passagem para uma nova disposição típica. Isto nos explica onde se situa a origem do impulso instintivo de mutação radical e até que ponto TERTULIANO estava certo em sua concepção da alma como *naturaliter christiana*: a tendência natural obedece, como tudo na natureza, ao princípio do mínimo esforço. Assim temos que um homem está mais dotado para uma coisa, outro para outra. Ou então o ajustamento ao primeiro ambiente da infância exige mais discrição e reflexão, ou uma participação maior do sentimento, segundo a idiossincrasia dos pais e as próprias circunstâncias do meio. Assim se forma, automaticamente, uma disposição consciente que dá lugar aos diversos tipos. Na medida em que cada indivíduo, como ser relativamente estável, possui todas as funções psicológicas fundamentais, seria um imperativo psicológico, no que se refere a uma perfeita adaptação, servir-se daquelas de um modo equilibrado e uniforme. Pois sua razão há de ter uma base para a existência de diversos modos de adaptação psicológica: evidentemente, não basta um só que pareça apreender o objeto, por exemplo, como simplesmente pensado ou meramente sentido. A disposição parcial ("típica") dá lugar a uma certa margem no rendimento da adaptação psicológica, que acumula o seu passivo no transcurso da vida e que, mais cedo ou mais tarde, acarreta uma perturbação na própria adaptação, forçando o sujeito a procurar uma compensação. Esta só se consegue, porém, através de um *corte* (sacrifício) na disposição parcial até então preponderante. Dessa maneira se consegue uma armazenagem temporária de energia e seu fluir por canais até esse momento não-utilizados conscientemente, mas inconscientemente predispostos. O *deficit* de adaptação, que fora a *causa efficiens* no processo de radical mutação, destaca-se agora, de modo subjetivo, como um sentimento de vaga insatisfação. Esta era a atmosfera dominante nos alvores da nossa era. A humanidade sentiu-se presa de uma surpreendente necessidade de redenção, propiciando o inacreditável surto de todos os cultos possíveis e impossíveis da antiga Roma. Também não faltaram os defensores da teoria fatalista, que em lugar da "biologia" usavam os argumentos científicos da época. E eram inumeráveis as especulações sobre os motivos por que as coisas corriam tão mal à humanidade. É claro que o causa-

lismo de então era menos limitado que o da nossa atual ciência; não se recorria apenas à infância, mas, tranqüilamente, à cosmogonia, inventando-se grande número de sistemas que demonstravam como o acontecido noutras eras mais recuadas tinha acarretado conseqüências insuportáveis para a humanidade.

O sacrifício efetuado por TERTULIANO e ORÍGENES é drástico, demasiado drástico para o nosso gosto, mas coerente com o espírito da época, que era inteiramente concretista. Foi dentro desse espírito que a gnose tomou suas visões por realidades ou por coisas que de algum modo se referiam a algo real, e o próprio TERTULIANO considera o fato de seus sentimentos objetivamente válido. O gnosticismo projetou a íntima percepção subjetiva do processo de mudança de disposição típica como um sistema cosmogônico e acreditou na realidade de suas figuras psicológicas.

No meu livro *Wandlungen und Symbole der Libido*[8] deixei em aberto a questão sobre a origem da tendência peculiar da libido no processo cristão. Aludi então à divisão da tendência da libido em duas metades opostas. Isso explica a natureza parcial da disposição psicológica, que chegara a ser tão unilateral que a compensação acabou por impor-se, promanando do mais fundo do inconsciente. É precisamente no movimento gnóstico dos primeiros séculos do cristianismo que se revela, de um modo bastante claro, o aparecimento de conteúdos inconscientes no momento da compensação. O próprio cristianismo significa a demolição e sacrifício dos antigos valores culturais, ou seja, da antiga disposição. Nos tempos correntes, é quase supérfluo sublinhar que tanto faz falarmos de hoje como de há dois mil anos.

2. *As Controvérsias Teológicas na Igreja Antiga*

Não é improvável que deparemos também com o contraste de tipos na história dos cismas e heresias da Igreja primitiva, que tão fértil foi em controvérsias desse gênero. Os ebionitas, ou judeus-cristãos, que se identificaram com os próprios cristãos da primeira hora, acreditavam na humanidade exclusiva de Cristo, filho de Maria e José, ulteriormen-

[8] Nova edição: *Symbole der Wandlung*, 1952.

te consagrado pelo Espírito Santo. Os ebionitas situam-se, pois, nesse ponto, no extremo oposto dos doquetistas. Esse antagonismo persistiu durante muito tempo. Numa forma diferente, mais aguda sob o ponto de vista político-eclesiástico, embora mais atenuada em seu conteúdo, destacou-se novamente no ano 320 com a heresia de ÁRIO, que negava a fórmula τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος (idêntico ao pai) proposta pela Igreja ortodoxa. Se observarmos atentamente a história da grande controvérsia arianista sobre a *homousia* e a *homoiusia* (identidade essencial e semelhança essencial de Cristo com Deus), notaremos que a *homoiusia* parece acentuar claramente o sensual e humanamente sentido, em contraste com o ponto de vista abstrato, do puro pensamento da *homousia*. Do mesmo modo, poder-se-ia dizer que a rebelião dos monofisitas (que defendiam a unidade absoluta da natureza de Cristo) contra a fórmula diofisita do Concílio de Calcedônia (que defendia a indissolúvel natureza dupla de Cristo, ou seja, a sua natureza *humana* e *divina* conjunta) fazia prevalecer de novo o ponto de vista do abstrato e do inimaginável, face ao sensual e natural da fórmula diofisita. Simultaneamente, revela-se-nos com eloqüência convincente o fato de que tanto no movimento arianista como na controvérsia monofisita, a sutil questão dogmática era o mais importante, por certo, para as mentes que a motivaram, mas não para a grande massa que, com ímpeto partidarista, interveio na controvérsia dogmática. Nessa época, também não podia ter bastante força motivadora, para a massa, uma questão de tal modo sutil, sendo os problemas e exigências do poder político o que, pelo contrário, a agitavam, problemas esses que nada tinham a ver com as divergências teológicas. Se a diferença típica pode ter aqui algum significado, terá sido, por certo, o que lhe emprestaram os conceitos elementares que, de um modo lisonjeiro, etiquetaram os grosseiros instintos da massa. Mas, com isso, de maneira alguma fica anulado o reconhecimento de que, para aqueles que a suscitaram, a controvérsia entre a *homousia* e a *homoiusia* sobre o problema era verdadeiramente séria. Na verdade, subentendidos nessa questão estavam, histórica e psicologicamente, o credo ebionita da pura humanidade de Cristo com divindade relativa ("aparente") e o credo doquetista da sua divindade pura com aparente corporalidade. E nesta questão, por sua vez, está subjacente o grande cisma psicológico. Por um lado,

temos a afirmação de que o valor e o significado fundamentais residem no sensualmente apreensível, cujo sujeito, mesmo que não seja humano — sempre pessoal — é sempre, entretanto, uma percepção humana projetada. Por outro lado, temos a afirmação de que o valor capital reside no abstrato e extra-humano, cujo sujeito é a função, quer dizer, o processo natural e objetivo que transcorre, com normalidade impessoal, além da percepção humana e, inclusive, como seu fundamento. O primeiro ponto de vista despreza a função em favor do complexo funcional que é o homem; o segundo ponto de vista passa por alto o homem, como veículo indispensável, a favor da função. Cada um desses pontos de vista nega o valor relevante do outro. Quanto mais decididamente os defensores de cada um se identificarem com o respectivo ponto de vista, tanto mais se esforçarão, talvez com as melhores intenções, por imporem-no mutuamente, menosprezando assim o valor e relevância do contrário.

Outro aspecto do contraste de tipos parece evidenciar-se na controvérsia pelagiana do começo do século V. A experiência, profundamente sentida por TERTULIANO, de que o homem não pode evitar o pecado, nem mesmo depois do batismo, assumiu em AGOSTINHO, que em vários aspectos não está longe de TERTULIANO, a forma da doutrina pessimista do pecado original, cuja essência reside na *concupiscentia*,[9] herdada de Adão. Ao pecado original contrapõe AGOSTINHO a graça redentora de Deus, com a instituição da Igreja nela originada e cuja missão é ministrar os meios de salvação. Nessa concepção, o valor do homem situa-se num nível de grande inferioridade. Ele não passa, na realidade, de uma abjeta e desditosa criatura à mercê do Diabo e que só através da Igreja, único poder capaz de proporcionar a bem-aventurança, poderá participar da graça divina. Assim, não só o valor do homem é rebaixado como se rebaixa também, mais ou menos, a sua liberdade moral e a sua autodeterminação, com o que se amplia, sem dúvida, o valor e a significação da *Idéia* da Igreja, tal como foi expressa no programa proposto pela *civitas Dei* agostiniana.

---

[9] Apetite; diríamos até: libido indomável que, como εἱμαρμένη, (signo ou imposição do destino), traz consigo a culpa e a perdição do homem.

Tão deprimentes concepções são sempre defrontadas, uma e outra vez, pelo sentimento de liberdade e valor moral do homem, o qual, em última análise, não se deixa oprimir pela inteligência a mais profunda, nem pela mais penetrante lógica. O legítimo sentimento de valor do homem foi defendido por Pelágio, um monge bretão, e seu discípulo Celéstio. Sua doutrina fundava-se na liberdade moral do homem como fato consumado. É significativo, no que se refere às afinidades psicológicas entre o ponto de vista pelagiano e a concepção diofisita, que os adeptos perseguidos de Pelágio tenham encontrado guarida junto de Nestor, o patriarca de Constantinopla. Nestor defendia acentuadamente a separação das duas naturezas de Cristo, em confronto com a doutrina cirílica da φυσική ἕνωσις, a unidade física de Cristo como deus-homem. Nestor também não considerava Maria a mãe de Deus, mas apenas a mãe de Cristo (θεοτόκος e não Χριστοτόκος). Com perfeita razão considerou ímpia a noção de que Maria pudesse ser mãe de Deus. Nestor foi a causa da disputa que daria origem à separação da Igreja nestoriana.

3. *O Problema da Transubstanciação*

Com as grandes transformações políticas, a derrocada do império romano e o ocaso da civilização antiga, essas controvérsias também chegaram ao fim. Mas, quando se conseguira uma certa estabilidade, após alguns séculos, de novo surgiram as divergências psicológicas em sua forma característica, timidamente, no início, mas com maior intensidade à medida que a cultura evoluía. Não estavam já em causa, evidentemente, os mesmos problemas que tinham comovido a Igreja primitiva, pois novas formas então se encontraram. Mas a Psicologia nelas subentendida era a mesma.

Em meados do século IX, o Abade Paschasius Radbertus divulgou um trabalho sobre a eucaristia em que defendia a doutrina da transubstanciação, quer dizer, enunciava a tese de que na comunhão o vinho e o pão se transformam no verdadeiro sangue e na verdadeira carne de Cristo. Tal conceito, como se sabe, acabaria por converter-se em dogma, segundo o qual a transformação se verifica *vere, realiter, substantialiter*, embora os "acidentes", quer dizer, o pão e o vi-

nho, conservem sua aparência, são, todavia, de acordo com a substância, a carne e o sangue de Cristo. Contra essa extrema concretização de um símbolo, RATRAMNUS, monge do mesmo convento onde RADBERTUS era abade, arriscou algumas objeções. Mas em quem RADBERTUS encontrou um decidido adversário foi em ESCOTO ERÍGENA, o grande filósofo e destemido pensador do começo da Idade Média, tão solitário e planando em tais alturas, sobre a sua época, que a maldição da Igreja só o alcançou muitos séculos depois, como salienta HASE na sua *Kirchengeschichte.*[10] Sendo Abade de Malmesbury, foi assassinado no ano de 889 pelos monges daquele mosteiro. ESCOTO ERÍGENA, para quem a verdadeira Filosofia era também a verdadeira religião, não era um acólito cego da autoridade e da hierarquia; em contraste com a maioria das pessoas do seu tempo, era capaz de pensar por si próprio. Colocava a razão acima da autoridade, em franco desacordo com o pensamento da sua época, talvez deslocado no tempo e lugar, mas certo quanto ao reconhecimento dos séculos vindouros. Mesmo aos Padres da Igreja, que de maneira excelsa estavam acima de discussão, ERÍGENA só os considerava autoridades porque seus escritos encerravam tesouros da sabedoria e razão humanas. Assim, pensava que a comunhão não era outra coisa senão um ato comemorativo da última ceia de Jesus com os seus discípulos, que é o que pensará sempre qualquer pessoa razoável. Mas ESCOTO ERÍGENA, por mais claros e simples que seus pensamentos fossem e embora não pretendesse negar, de maneira alguma, o valor e o significado simbólico da cerimônia sagrada, não participava com os seus sentimentos no espírito da época e nos desejos de quantos o rodeavam, o que se evidencia, de maneira eloqüente, pelo fato de ter sido assassinado pelos seus próprios companheiros de convento. Por essa sua maneira meditada e coerente de pensar, não teve o êxito que RADBERTUS alcançou. Este não sabia pensar, mas "transubstanciar" intencionalmente o simbólico e sensualizá-lo, em termos demasiado simplistas, participando assim, com o seu sentimento, no espírito de uma época que exigia a concretização do evento religioso.

Podemos, neste ponto, reconhecer sem dificuldade aqueles elementos fundamentais com que também deparamos nas

[10] HASE, K. A., *Kirchengeschichte.*

controvérsias anteriormente examinadas, ou seja, o ponto de vista abstrato, contrário à fusão com o objeto concreto, e o de tendência para o concreto, atraído pelo próprio objeto. Nada está mais longe de nosso intento que formular um juízo parcial e depreciativo, do ponto de vista intelectual, da obra de RADBERTUS. E embora esse dogma, precisamente, pareça absurdo ao espírito moderno, não iremos cair na leviandade de negar o seu valor histórico. Trata-se, indubitavelmente, de um espécime notável para uma coletânea dos extravios humanos, mas não se lhe deve tirar o valor *hoc ipso*, pois antes de condenar devemos averiguar, com alguma atenção, o que tal dogma pressupôs na vida religiosa desses séculos e o que a nossa época tenha ou não de agradecer ao seu influxo, ainda que indireto. Com efeito, é impossível ignorar o fato de que a crença na realidade desse milagre exige que do processo psíquico se desligue o puramente sensível, e isso não pode deixar de influenciar a natureza do próprio processo psíquico. O processo do pensamento judicioso chega a ser completamente impossível quando o sensível tem um excessivo valor liminar. Graças a esse valor exorbitante, introduz-se constantemente na psique, destruindo e devastando a função do pensamento judicioso, que precisamente se baseia na exclusão do que não é adequado a um raciocínio bem ajustado. Por esta simples reflexão se deduz o sentido prático dessa categoria de ritos e dogmas que, de acordo com esse ponto de vista, conservam um modo de consideração puramente oportunista e biológico, já sem mencionarmos a influência direta, especificamente religiosa, que a fé nesse dogma viria a exercer sobre o indivíduo. Por muito elevado que seja o nosso apreço pela personalidade de ESCOTO ERÍGENA, não nos permitiríamos rebaixar o valor da obra de RADBERTUS. Serviu-nos este caso de lição, porém, para nos darmos conta da medida em que o pensamento do introvertido é incompatível com o pensamento do extrovertido, visto que ambas as formas de pensar, no tocante à respectiva motivação, podem-se considerar total e fundamentalmente distintas. Diríamos talvez o seguinte: o pensamento do *introvertido* é *racional* e o do *extrovertido* é *programático*.

Quero deixar bem claro que, com essas considerações, não pretendo, absolutamente, dizer algo de definitivo sobre a psicologia individual de ambos os autores. As notícias pessoais que temos sobre ESCOTO ERÍGENA são muito escassas e não

chegam para um diagnóstico seguro do seu tipo. O que sabemos dá-nos a perceber o tipo de introversão. Quanto a RADBERTUS, poder-se-ia afirmar que nada sabemos. Quer dizer, sabemos que disse algo contraditório com a linha geral de pensamento humano do seu tempo, mas que, com uma lógica firme, declarou aquilo que a época estava disposta a aceitar como conveniente. Este fato parece tornar provável a identificação com o tipo extrovertido. Mas a informação insuficiente que possuímos sobre ambas as figuras obriga-nos a deixar por aqui a nossa dissertação, visto que, sobretudo a respeito de RADBERTUS, a questão poderia apresentar um aspecto completamente distinto. Talvez se tratasse de um introvertido que, por seus conhecimentos limitados, não refundia, de maneira alguma, as concepções dos que o rodeavam e cuja lógica, por mais isenta de originalidade que fosse, era bastante para assegurar uma inferência imediata das premissas que se lhe ofereciam nos escritos dos Padres da Igreja. E, ao contrário, ESCOTO ERÍGENA poderia muito bem ser um extrovertido se se demonstrasse que agira sob o impulso de um meio que, de toda maneira, distinguia-se pelo *common sense* * e aceitava toda e qualquer manifestação que estivesse de acordo com esse senso comum como adequada e desejável. No que diz respeito a ESCOTO ERÍGENA, isso foi o que, de algum modo, pôde ser provado. Por outra parte, sabemos até que ponto, nessa época, era grande a ânsia pela realidade do milagre religioso. A esse aspecto do espírito da época terá parecido frio e mortificante o ponto de vista de ESCOTO ERÍGENA, ao passo que a afirmação de RADBERTUS seria reconfortante e animadora, porquanto nela se concretizava o que todos desejavam.

4. *Nominalismo e Realismo*

A disputa do século IX sobre a eucaristia foi apenas o prelúdio para uma controvérsia muito mais ampla e que, durante séculos, dividiu os espíritos e teve repercussões de indizível alcance. Referimo-nos ao duelo entre *nominalismo* e *realismo*. Entende-se por nominalismo o movimento que afirmava não serem os chamados *universalia*, quer dizer, os

* Em inglês no original: senso comum. (*N. do T.*)

conceitos gerais e genéricos, como, por exemplo, a beleza, o bem, o animal, o homem, etc., outra coisa senão *nomina*, nomes ou palavras, ou ainda *flatus vocis*, como se lhes chama também por pilhéria. Escreveu ANATOLE FRANCE: "*Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des mots..., songez-y, un métaphysicien n'a, pour constituer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens*".* Isso é o nominalismo levado à sua expressão extrema, tal como quando NIETZSCHE concebeu a razão como a "metafísica da linguagem".

Em contraste com o nominalismo, o realismo afirmava a existência dos *universalia ante rem*, quer dizer, os conceitos universais existiam por e em si próprios, à maneira das idéias platônicas. Apesar do seu religiosismo eclesiástico, o nominalismo é uma tendência céptica que pretende negar a existência particular e especial do abstrato. É uma espécie de cepticismo científico dentro do mais rígido dogmatismo. O seu conceito de realidade coincide, necessariamente, com a realidade sensível das coisas, cuja individualidade representa o real ante a idéia abstrata. O estrito realismo, por seu turno, traslada o acento da realidade para o abstrato, a idéia, o universal, colocando-o *ante rem* (antepondo-o à própria coisa).

a) *O Problema dos Conceitos Universais na Antiguidade*

Como se vê pela alusão à teoria platônica das idéias, trata-se de um conflito de origens bastante remotas. Alguns comentários cáusticos de PLATÃO, a respeito de "anciãos tardos no aprender" e "pobres de espírito", referem-se aos adeptos de duas escolas filosóficas afins e que andavam desavindas com o espírito platônico: a escola *cínica* e a *megárica*. O chefe da primeira, ANTÍSTENES, embora se sentisse de algum modo alheio à atmosfera espiritual socrática e fosse, inclusive, um dos amigos de XENOFONTE, era um adversário decidido do maravilhoso mundo das idéias platônicas. Redigiu até um escrito contra PLATÃO em que lhe alterou o

* "E o que é pensar? E como se pensa? Pensamos com palavras... imaginem só! Um metafísico, para constituir o sistema do mundo, não dispõe senão do grito aperfeiçoado dos símios e dos cães." *(N. do T.)*

nome, chamando-lhe inconvenientemente Σάθων. Esta palavra grega significa mancebo ou homem, mas sob o aspecto sexual, pois Σάθων deriva de σάθη, pênis, com o que ANTÍSTENES, através da projeção que já conhecemos, alude claramente ao que queria defender contra PLATÃO. Para o cristão ORÍGENES, esse motivo, aliás original também, como vemos, era precisamente o Diabo, a que procurou furtar-se mediante a autocastração e assim ingressar, já sem qualquer impedimento, no domínio belamente engalanado das idéias. Mas ANTÍSTENES era um pagão, anterior ao cristianismo, que conhecia muito bem a causa, a que se sentia ainda vinculado, de que o falo fora desde sempre o símbolo: a percepção do sensível; mas não era só ele que se encontrava nesse caso, pois todos sabemos qual era o lema da escola cínica: o retorno à natureza! Os motivos básicos que impulsionaram o sentir e perceber concretos de ANTÍSTENES para um primeiro plano de excelência não eram escassos: antes de tudo, era um proletário que fazia de sua inveja uma virtude. Não era ἰθαγενής, um grego de puro sangue. Era oriundo da periferia; ensinava ao ar livre, nos arredores de Atenas, e esmerava-se no comportamento proletário, tal como a Filosofia cínica prefigurava. Essa escola era toda composta de proletários ou, pelo menos, de pessoas "periféricas" para quem a crítica demolidora dos valores tradicionais era uma atitude característica. Depois de ANTÍSTENES, uma das figuras mais preeminentes da escola foi DIÓGENES, que a si próprio se intitulava *kyon* (cão) e sobre cuja sepultura foi esculpido um cão em mármore de Paros. Apesar de seu fervoroso amor ao próximo, de seu caráter íntegro e humanamente compreensivo, atacava arrasadoramente tudo o que era sagrado para os homens de seu tempo. Ria-se do estremecimento de horror que produzia nos espectadores de teatro a representação do banquete tiestéico [11] e a tragédia do incesto de Édipo, pois a antropofagia nada tem de mal, já que a carne humana não pode reivindicar privilégios de exceção sobre qualquer

[11] Tiestes, filho de Pélope, para evitar uma guerra com seu irmão Atreu sobre os direitos ao trono de Micenas, aceitou comparecer num banquete, mas, sem que ele soubesse, Atreu deu-lhe a comer seus próprios filhos, apresentando-lhe no final as cabeças sangrentas. Tiestes, depois de vomitar, lançou uma terrível maldição sobre toda a geração átrida.

outra carne, nem o precalço de uma relação incestuosa é assim uma tão grande desgraça, segundo nos demonstra o eloqüente exemplo dos nossos animais domésticos. A escola megárica aproximava-se bastante, em vários aspectos, da escola cínica. Mégara foi a infeliz rival de Atenas! Após um início promissor, em que Mégara sobressaiu com a fundação de Bizâncio e da Mégara hibléia, na Sicília, surgiram conflitos internos que foram a ruína de Mégara, ultrapassada por Atenas em todos os aspectos. Às rústicas ocorrências entre gente do campo chamavam, em Atenas, "pilhérias megáricas". Essa inveja da inferioridade, que se diria ser herdada com o próprio leite materno, poderia explicar-nos algumas características da Filosofia megárica. Tal como a cínica, aquela Filosofia também era inteiramente nominalista e estava em antagonismo estrito com o realismo das idéias de PLATÃO.

Um representante eminente dessa escola foi ESTÍLPON de Mégara, de quem se conta a seguinte anedota: tendo chegado a Atenas, em certa ocasião, viu na Acrópole a prodigiosa estátua de Palas, obra de FÍDIAS. E, com espírito genuinamente megárico, comentou não ser aquela a filha de Zeus, mas a de Fídias. Nessa anedota está expresso todo o espírito informativo do pensar megárico, pois ESTÍLPON ensinava que aos conceitos genéricos faltavam realidade e validade objetiva, e que, por conseguinte, falar do homem é não falar de coisa alguma, já que não indica οὔτε τόνδε οὔτε τόνδε (nem a este, nem àquele). PLUTARCO atribuiu-lhe as seguintes palavras: ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι, quer dizer, o que define um nada pode explicar sobre outro. ANTÍSTENES tinha uma doutrina semelhante. O mais antigo representante dessa espécie de juízo parece ter sido ANTÍFONE DE RAMNUS, sofista e contemporâneo de SÓCRATES. São-lhe atribuídas as seguintes palavras: "Não pode ver a longitude com os olhos nem avaliá-la com o espírito quem conhecer um objeto apresentado de longe". Daqui se deduz, sem mais delongas, a negação da substancialidade do conceito genérico. E era com essa forma característica de julgamento que se assentavam as bases das idéias platônicas, visto que PLATÃO atribui precisamente às idéias uma eterna e imutável validade e duração, ao passo que o "real" e a "pluralidade" são apenas reflexos transitórios. O criticismo cínico-megárico, pelo contrário, situado no ponto de vista do real, dissolve os conceitos genéricos em puros *nomina* casuísticos e descritivos, sem

substancialidade alguma. O acento coloca-se sobre a coisa individual.

Esse evidente e fundamental contraste foi percebido com clareza por Gomperz[12] como um problema de *inerência* e *predicação*. Quando, por exemplo, dizemos "quente" e "frio", referimo-nos a coisas "quentes" e "frias", com as quais "quente" e "frio" se correspondem como atributos, predicados ou expressões inerentes, respectivamente. A expressão refere-se a algo percebido e que na realidade existe, ou seja, um corpo quente ou frio. De uma pluralidade de coisas semelhantes abstraímos o conceito de "calor" e o de "frio", aos quais imediatamente vinculamos algo objetivo ou o pensamos concomitantemente. Assim, "calor", "frio", etc., são para nós algo inerente à coisa como conseqüência do eco da percepção na abstração. É difícil, com efeito, apagar o objetivo da abstração, desde o momento em que, pela própria origem da abstração, é algo inerente a esta. Nesse sentido, a objetividade do predicado é verdadeiramente *a priori*. Se passarmos ao conceito genérico imediato superior, "temperatura", percebemos ainda sem dificuldade o objetivo, que perdeu, sem dúvida, algo de sua precisão e rigor sensíveis, mas nada de sua qualidade ou teor imaginável. Mas essa qualidade de imaginável também é intimamente inerente à percepção sensível. Se passarmos, agora, a um conceito genérico muito mais elevado o de "energia", por exemplo, desaparece o caráter do objetivo e, igualmente, até certo ponto, a qualidade de imaginável. Mas, por sua vez, estabelece-se o conflito sobre a natureza do conceito, isto é, sobre se a "natureza" da energia é algo puramente inerente ao pensar, algo abstrato, ou se existe concretamente, no âmbito da realidade. É certo que o investigador nominalista da atualidade está convencido de que a "energia" é um simples nome, um "tento" em nosso cálculo mental; mas não pode impedir que, na linguagem cotidiana, se fale de "energia" como de algo completamente objetivo, sob qualquer aspecto, dando origem, constantemente, à maior confusão do conhecimento teórico.

A objetividade do puro pensar, que tão naturalmente se infiltra em nosso processo de abstração, dando lugar à "realidade" do predicado ou da idéia abstrata, não é um produto artificial nem a hipótese arbitrária de um conceito, mas

---

[12] Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, Vol. II, pág. 143.

algo que, por sua própria natureza, é particularmente necessário. Não é que se formule a hipótese arbitrária do conceito abstrato, situando-o num mundo transcendente e de origem igualmente artificial, quando, na verdade, o verdadeiro processo histórico é o inverso. No indivíduo primitivo, a "imago", a ressonância psíquica da percepção sensível, é tão forte e nela se encontra o sensível tão acentuada e nitidamente definido, que quando se gera reprodutivamente, isto é, como imagem espontânea da memória, chega, em certas ocasiões, a ter a qualidade de uma alucinação. Assim, quando à recordação do primitivo acode a imagem de sua defunta mãe, dir-se-ia que ele a vê e a ouve em seu espírito. Nós "pensamos" nos mortos, ao passo que o primitivo os vê, justamente por causa da extraordinária sensualidade das suas imagens mentais. Daí resulta a crença dos primitivos nos espíritos, os quais não passam de ser, simplesmente, aquilo a que chamamos pensamentos. Quando o primitivo "pensa", o que realmente lhe acontece é ter visões de uma tão grande realidade que confunde, freqüentemente, o psíquico com o real. Escreveu POWELL: [13] "*But the confusion of confusion is that universal habit of savagery — the confusion of the objective with the subjective*". Por sua vez, SPENCER e GILLEN escreveram: [14] "*What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake*". O que pessoalmente observei a respeito da psicologia do negro confirma completamente essas opiniões acima transcritas. Desse fato fundamental, ou seja, o realismo psíquico da independência da imagem em relação à independência da percepção sensível, provém a crença nos espíritos e não porque o selvagem sinta a necessidade de explicar e esclarecer alguma coisa para si próprio, necessidade essa que foi inventada pelos europeus. O pensamento, para o primitivo, tem um caráter visionário e auditivo e, só por isso, um caráter de revelação. Eis por que o feiticeiro, isto é, o visionário, é sempre o "pensador" da tribo, aquele que transmite a reve-

---

[13] In *Sketch of the Mythology of the North American Indians*, pág. 20. [Em inglês no original: "Mas a confusão máxima é aquele hábito universal dos selvagens: a confusão do objetivo com o subjetivo". *N. do T.*]

[14] In *The Northern Tribes of Central Australia*. [Em inglês no original: "O que um selvagem experimenta durante um sonho é tão real, para ele, quanto o que vê quando está desperto". *N. do T.*]

lação dos espíritos ou deuses. É essa, precisamente, a origem da ação mágica do pensamento, pois sendo real vale tanto quanto o fato, do mesmo modo que a palavra, como revestimento do próprio pensar, suscita imagens "reais" da recordação e, portanto, gera também efeitos "reais". Somos surpreendidos pelas crendices e superstições dos primitivos porque, simplesmente, já conseguimos uma ampla dessensualização da imagem psíquica, quer dizer, aprendemos a pensar de modo "abstrato", embora, naturalmente, com as limitações já citadas.

De qualquer modo, todos os que se ocupam no exercício prático da Psicologia analítica sabem com que freqüência são coagidos a lembrar aos seus "cultos" pacientes europeus que "pensar" não é "fazer", a uns porque acreditam ser bastante pensar uma coisa e a outros porque crêem não dever pensar coisa alguma, pois teriam nesse caso de fazê-la. A facilidade com que a realidade original da imagem psíquica se reproduz está evidenciada nos sonhos, entre as pessoas normais, e nas alucinações, no caso de perda do equilíbrio mental. Nas práticas místicas, inclusive, procura-se estabelecer por introversão artificial a realidade primitiva da "imago", com o intuito de aumentar o contrapeso em face da extroversão. Temos um bom exemplo na iniciação do místico muçulmano Tewekkul-Beg por Molla-Shah. [16] Conta Tewekkul-Beg: "Depois dessas palavras, (Molla-Shah) mandou-me sentar diante dele, enquanto dos meus sentidos se apoderava uma espécie de embriaguez, e ordenou que eu recriasse no meu próprio íntimo a sua imagem; depois de vendar-me os olhos, ordenou que eu concentrasse no coração todas as forças da minha alma. Obedeci e, no mesmo instante, por graça divina e obra do xeque, abriu-se-me o coração. Percebi que, no meu íntimo, havia algo que se assemelhava a uma taça entornada; quando esse objeto foi recolocado de pé, novamente por todo o meu ser derramou um sentimento de ilimitada bem-aventurança. Disse o mestre: desta cela em que me encontro, diante de ti, vejo no meu íntimo a transposição fiel de imagens e é como se outro Tewekkul-Beg estivesse perante outro Molla-Shah". O mestre interpretou o sucedido como o primeiro fenômeno de iniciação do neófito. Pouco depois, novas visões se sucederam,

[16] BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, págs. 31 e segs.

de fato, uma vez franqueado o caminho da primitiva imagem real.

A realidade do predicado está dada "a priori", visto que nunca deixou de estar na mente humana. Só por meio de uma crítica ulterior é que se subtrai à abstração o caráter de realidade. Ainda no tempo de PLATÃO era tão grande a fé na realidade mágica do conceito verbal que os filósofos se empenhavam em inventar deduções enganadoras ou sofismas que, por força do significado verbal absoluto, comportavam já uma resposta obrigatoriamente absurda. Temos um exemplo simples no sofisma chamado *Enkekalymmenos* (o Encoberto), da autoria do megárico EUBÚLIDES. Assim reza:

— Conheces teu pai?

— Sim.

— Conheces este homem encoberto?

— Não.

— Assim te contradizes, pois é teu pai. Logo, conheces teu pai e não o conheces.

A artimanha consiste, simplesmente, no fato do perguntado pressupor, com ingenuidade, que a palavra "conhecer" significa sempre e em todos os casos a mesma situação objetiva, quando a sua validade se encontra reduzida, realmente, a determinados casos. Nesse mesmo princípio se baseia o *Keratines* (o cornudo), que discorre da seguinte maneira: "O que não perdeste o terás ainda. Não perdeste cornos, logo ainda os tens". O sofisma, neste caso, baseia-se na ingenuidade do perguntado, que dá por implícita a premissa de um determinado estado de coisas. Por semelhante método, poderia demonstrar-se de maneira convincente que a significação verbal absoluta não passava de uma ilusão. Assim foi também atacada a realidade do conceito genérico que, na forma da idéia platônica, tinha até existência metafísica e validade exclusiva. Escreveu GOMPERZ: "Não se examinava ainda a linguagem com a suspeita com que a contemplamos e que, com tanta freqüência, nos faz ver nas palavras uma expressão pouco apropriada aos acontecimentos. Pelo contrário, acreditava-se candidamente que a amplitude conceptual e o âmbito de emprego da palavra que, *grosso modo*, lhe correspondia, tinham de coincidir em todos os casos". [16] Apli-

[16] In *Griechische Denker*, Vol. II, pág. 158.

cada ao significado verbal mágico e absoluto, o qual pressupõe estar ela, por vezes, em condições de representar o comportamento objetivo das coisas, a crítica sofística é algo perfeitamente adequado. Ela demonstra, com esmagadora eloqüência, a importância da linguagem. Na medida em que as idéias são simples *nomina* — uma suposição que seria preciso comprovar — o ataque a PLATÃO está justificado. Ora, os conceitos genéricos deixam de ser simples *nomina* no momento em que designam semelhanças ou conformidades entre as coisas. Nesse caso, trata-se de saber se essas conformidades são objetivas ou não. Com efeito, essas conformidades existem e, por conseguinte, os conceitos genéricos traduzem uma realidade. O real está neles tão bem contido quanto na descrição exata de uma coisa. O único aspecto em que o conceito genérico se distingue é por ser a descrição ou a designação da conformidade entre as várias coisas. A fragilidade não está, pois, no conceito, mas na sua expressão verbal, que em circunstância alguma reproduz de um modo adequado a coisa ou a conformidade entre as coisas. O ataque nominalista à teoria das idéias pressupõe, assim, em princípio, um abuso sem justificação. A réplica irritada de PLATÃO foi, portanto, inteiramente justificada. O princípio da inerência, de ANTÍSTENES, consiste não só em não ser possível expressarem-se muitos predicados de um sujeito como não poder tampouco expressarem-se cabalmente quaisquer que sejam diferentes deles. ANTÍSTENES só aceitava como válidas as expressões que se identificavam com o sujeito. Abstraindo do fato de que essas proposições de identidade (como "o doce é doce") nada nos dizem e carecem, portanto, de sentido, a fragilidade do princípio de inerência está no fato do juízo idêntico também ser inteiramente estranho à coisa. A palavra "erva" nada tem a ver com a coisa "erva" em si. O princípio da inerência ressente-se, de certo modo, do velho fetichismo verbal que pressupõe estar a coisa abrangida na palavra. Assim, quando o nominalista dirigindo-se ao realista, exclama: — Estás sonhando, julgas manejar coisas e apenas esgrimes com quimeras verbais! —, o realista poderia replicar do mesmo modo ao nominalista, pois também este não maneja as próprias coisas, mas as palavras que no lugar delas coloca. Ao atribuir também a cada coisa uma palavra especial, é de palavras e não das próprias coisas que continua falando.

Assim sendo, a idéia de "energia" é, comprovadamente, um simples conceito verbal e, entretanto, tão extraordinariamente real que a sociedade anônima proprietária de uma usina elétrica extrai dela dividendos. O conselho de administração não se deixaria convencer, de maneira alguma, sobre a irrealidade da energia e outras divagações metafísicas. Designa-se por "energia" a conformidade entre os fenômenos da força que não pode ser negada e que demonstra, cotidianamente, a sua existência da maneira mais peremptória. Na medida em que a coisa é real e uma palavra designa convencionalmente essa coisa, atribui-se à palavra uma "significação real". E na medida em que a conformidade entre as coisas é real, também se atribui "significação real" ao conceito genérico que designa a conformidade entre as coisas, significação essa que não é maior nem menor que a da palavra que designa individualmente a coisa. A transferência do acento valorativo é uma questão relacionada com a disposição individual e com a Psicologia contemporânea. Essa base também foi pressentida por GOMPERZ em ANTÍSTENES, salientando os seguintes pontos: "Um robusto senso comum, repugnância por toda a exaltação, quiçá a força do sentimento individual, também, para quem, como ele, a personalidade individual e o próprio indivíduo só têm plena validade como tipo de realidade integral".[17] Acrescentaremos, por nossa conta, a inveja do indivíduo privado dos plenos direitos de cidadania, do proletário, do homem com quem os fados foram avaros em beleza e que aspira a subir, nem que seja para dedicar-se apenas a uma atividade demolidora dos valores alheios. Isto caracteriza especialmente o cínico, dedicado sempre a censurar o próximo, para quem nada é respeitável, sobretudo se pertencer a outrem, e que nem sequer ante o sagrado do lar se detém, contanto que possa ferir com sua crítica implacável e mordaz.

Essa tendência do espírito, essencialmente crítica, é contraposta pela essencialidade etérna do mundo das idéias de PLATÃO. É claro que a psicologia do criador desse mundo tinha de orientar-se num rumo oposto ao do estilo de juízo crítico e demolidor que acabamos de descrever. O pensamento de PLATÃO inspira-se na pluralidade das coisas e elabora conceitos sintético-construtivos que designam e definem

---

[17] *Loc. cit.*, pág. 148.

as conformidades gerais entre as coisas, tal como na verdade existem. Sua indivisibilidade e super-humanidade são, precisamente, o inverso do concretismo peculiar ao princípio de inerência, que pretendera reduzir a matéria do pensar ao singular, individual e positivo. Tal empreendimento é tão impossível quanto a validade exclusiva do princípio da predicação, que quisera elevar o que é expresso a respeito de muitas coisas singulares ao nível de uma substância eterna, existente além do transitório. Ambas as formas de juízo têm direito à existência, visto que foram naturalmente concedidas a todos os seres humanos. Isto evidencia-se da melhor maneira, em minha opinião, no fato do próprio fundador da escola megárica, EUCLIDES DE MÉGARA, ter preconizado uma unidade universal que estava situada a uma distância imensa e inatingível do individual e do casuístico. Combinou o princípio eleático[18] do "existente" com o "bem", de modo que, para EUCLIDES, o "existente" e o "bem" eram idênticos. Com isto só se defrontava o "mal-não-existente". Esta unidade universal otimista não é outra coisa, naturalmente, senão um conceito genérico de ordem superior, um conceito que abrange o existente, em contradição, além disso, com todas as evidências, em maior grau do que as idéias platônicas. Assim procurou EUCLIDES uma compensação para a dissolução do juízo construtivo em mera coisa verbal. Essa unidade universal é tão remota e tão vaga que só deficientemente podia já exprimir uma conformidade entre as coisas, não constituindo pois um tipo, mas apenas o complexo de um desejo de unidade que abranja todo o acúmulo desordenado de coisas avulsas. O desejo de uma tal unidade apodera-se de todos os que se entregam a um nominalismo extremo, logo que procuram abandonar uma atitude crítico-negativa. Donde resulta não ser raro encontrarmos, entre as pessoas dessa categoria, um conceito fundamental de unidade que, de modo geral, se reveste de uma arbitrariedade e improbabilidade notórias. Na verdade, é uma coisa impossível basearmo-nos exclusivamente no princípio de inerência. A tal respeito, es-

---

[18] A escola eleática de Filosofia foi fundada cerca do ano 500 A. C. por XENÓFANES DE ELÉIA. O núcleo da sua doutrina foi, portanto, que a unidade e imutabilidade do ser é a única e evidente realidade; o mundo fenomenológico apenas pode interessar, em sua variedade, como aparência. Por conseguinte, são fúteis todas as tentativas para interpretar esse mundo.

creveu GOMPERZ acertadamente: "É de prever que semelhantes tentativas fracassem sempre e em qualquer época. Era totalmente impossível o seu êxito numa época que se ressentia da falta de compreensão histórica e completamente alheia a uma profunda doutrina psíquica. Era não só ameaçador, mas indiscutível o perigo de que as utilidades mais evidentes e transparentes, mas em tudo e por tudo menos importantes, superassem as utilidades mais ocultas, mas, na verdade, de maior importância, fazendo-as passar a um plano secundário. Ao tomar como padrão o mundo animal e o homem inferior para, segundo esses modelos, proceder a um corte nas crenças da cultura, pôs-se a mão em muito do que fora o fruto de uma evolução de milhares de anos e que, considerada em seu conjunto, é de caráter ascendente".[19]

O critério construtivo que, ao invés da inerência, orienta-se no sentido da conformidade entre as coisas, produziu idéias gerais que fazem parte dos maiores bens do nosso patrimônio cultural. Embora essas idéias sejam, como escreveu GOMPERZ, patrimônio dos mortos, estamos unidos a elas por vínculos que jamais poderão romper-se, tal a solidez que adquiriram. E acrescenta o autor: "O mesmo que sucede com o cadáver privado de alma pode, de igual modo, reivindicar-se para o que em si mesmo é inanimado, a tolerância, a veneração e até o auto-sacrifício; pensemos nas estátuas, nas campas e bandeiras do soldado. Mas se cometermos violência e nos esforçarmos por despedaçar, com êxito, essa cortina, seremos acusados de brutalidade, sofreremos prejuízos em todas as sensações que revestem, como um rico manto de vida próspera, o solo duro da realidade. Na conservação dessa prosperidade, no apreço por tudo aquilo a que poderíamos chamar, talvez, os valores adquiridos, assenta toda a sofisticação, toda a alegria e toda a graça da vida, todo o apuro nobilitante dos instintos brutais, assim como todo o desfrute e exercício das artes — justamente aquilo em cujo extermínio os cínicos sem escrúpulos e sem piedade se empenhavam. Há, certamente — de boa vontade o admitimos, tanto a respeito deles como de seus não-raros continuadores nos tempos modernos — um limite para além do qual já não é possível seguir o princípio de associação sem cometer a in-

19 *Griechische Denker*, II, pág. 137.

genuidade de incorrer na superstição gerada pelo uso exagerado dêsse princípio". [20]

Detivemo-nos tanto no problema da inerência e da predicação, não só porque surgiu simultaneamente com o nominalismo e o realismo escolásticos, mas também porque não atingiu ainda o ponto de tranqüilidade e de compensação, nem — a verdade se diga — o atingirá nunca. Com efeito, debate-se aqui, de novo, a questão do antagonismo típico entre o ponto de vista abstrato, em que o valor decisivo se situa no próprio processo de pensar, e o ponto de vista concreto, em que o pensamento e o sentimento se orientam (consciente ou inconscientemente) para o objeto sensível. No último caso, o processo mental é meio e finalidade para a promoção da prosperidade. Não constitui milagre algum, portanto, que a Filosofia proletária tivesse adotado, precisamente, o princípio da inerência. Onde houver bases suficientes para que o centro de gravidade se desloque no rumo do sentimento individual, o pensar e sentir, carentes de energia positivo-criadora (inteiramente desviada para benefício das metas pessoais), tornam-se forçosamente crítico-negativos, analisando e reduzindo tudo ao concreto singular. Ao acúmulo de coisas desordenadas e avulsas que assim se produz, sobrepõe-se, na melhor das hipóteses, uma vaga unidade universal cujo caráter de desejo se denuncia com maior ou menor transparência. Onde o centro de gravidade se desloca no sentido do processo mental, o resultado da criação mental sobrepõe-se à pluralidade como idéia. A idéia é altamente despersonalizada; mas a percepção pessoal integra-se, até onde for possível, no processo mental, produzindo-se a conjugação hipostática.

A propósito, convém mencionar neste ponto a questão de saber se a Psicologia da teoria platônica das idéias nos autoriza a classificar PLATÃO, pessoalmente, como pertencente ao tipo introvertido. E será que a Psicologia dos cínicos e megáricos nos permitirá incluir ANTÍSTENES, DIÓGENES e ESTÍLPON no tipo extrovertido? Assim posta a questão, é totalmente impossível formular uma decisão. Uma investigação meticulosíssima dos escritos autênticos de PLATÃO, como seus *documents humains*, * talvez permita vislumbrar a

---

[20] *Loc. cit.*, II, pág. 138.

* Em francês no original. (*N. do T.*)

que tipo pessoal ele pertenceu. Por minha parte, não me atrevo a formular uma opinião positiva. Se alguém chegasse alguma vez a aduzir a prova de que PLATÃO pertenceu ao tipo extrovertido, não me surpreenderia. Quanto aos outros, as informações que sobre eles nos chegaram são de tal modo dispersas e fragmentadas que, em meu entender, qualquer decisão é completamente impossível. Obedecendo os dois modos de pensar a que vimos fazendo referência a um deslocamento da ênfase valorativa, também é possível, naturalmente, que no introvertido a percepção pessoal se desloque para primeiro plano, por determinadas razões, sobrepondo-se de tal modo ao pensamento que este se converte em crítico-negativo. Quanto ao extrovertido, a ênfase valorativa está na relação que se estabelece, simplesmente, no sentido do objeto, mas não, necessariamente, na correspondência pessoal com aquele. Quando essa relação passa ao primeiro plano, pode-se afirmar então que o processo mental já está efetivamente subordinado, mas falta-lhe o caráter destrutivo quando se ocupa unicamente da natureza do objeto e se conserva afastada a intervenção da percepção pessoal. Por conseguinte, teremos de classificar o conflito entre os princípios de inerência e predicação como um caso especial que, no decurso da investigação, merecerá uma profunda e meticulosa análise. O peculiar do presente caso reside na participação positiva e negativa da percepção pessoal. Onde o tipo (conceito genérico) oprime a coisa singular, até convertê-la numa sombra, é sinal de que aí conseguiu o tipo obter realidade como idéia. E onde a coisa singular anula o tipo (conceito genérico), aí começou a tarefa anarquista de desagregação.

Ambas as posições são extremas e injustas, mas propiciam uma imagem contrastante que nada deixa a desejar quanto à nitidez e que pelo exagero procura, precisamente, dar realce a características que, de uma forma certamente mais atenuada e, portanto, mais culta, também aderem à índole dos tipos introvertido e extrovertido, sobretudo no caso de personalidades em que a percepção individual não se deslocou para o primeiro plano. A diferença de índole é de grande importância, segundo a mente seja, por exemplo, de um amo ou de um servo. O primeiro pensa e sente de um modo distinto do segundo. Nem uma vasta abstração do pessoal, em prol do valor geral, é capaz de eliminar completa-

mente as interferências pessoais. E enquanto estas existirem, hão de encontrar-se no pensamento e no sentimento aquelas tendências destrutivas cuja origem está na afirmação peremptória da pessoa, face às condições sociais adversas. Cometer-se-ia, porém, um grave e flagrante erro se, por causa da existência dessas tendências pessoais, pretendêssemos reduzir os valores gerais e subcorrentes de ordem pessoal. Isto seria pseudopsicologia. E há quem a pratique.

b) *O Problema dos Conceitos Universais na Escolástica*

O problema de ambas as formas de critério judicativo ficou sem resolução, pois... *tertium non datur.* Assim transmitiu PORFÍRIO o problema à Idade Média: "*Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo*". ("No que respeita aos conceitos gerais e genéricos, a questão é saber se são substanciais ou apenas intelectuais, se são corporais ou incorporais, se estão separados dos objetos de percepção ou se estão neles e em seu redor.") Dessa forma, aproximadamente, recebeu a Idade Média o problema. Pode-se distinguir a concepção platônica, os *universalia ante rem*, o geral ou a idéia como exemplo ou modelo ante todas as coisas singulares e completamente desligado delas, existentes apenas ἐν οὐρανίῳ τόπῳ (algures no universo planetário), segundo a sábia Diotima, ao discorrer sobre "o Belo", disse a SÓCRATES:

"Conhecerá a *beleza* que não se apresenta como rosto, ou como mãos, ou qualquer outra coisa corporal, nem como palavra, nem como ciência, nem como coisa alguma que exista em outra, como por exemplo num ser vivo, ou na terra, ou no céu. Beleza, ao contrário, que *existe em si mesma e por si mesma, sempre idêntica, e da qual participam todas as demais coisas belas.* Estas coisas belas individuais, que participam da beleza suprema, ora nascem ora morrem; mas essa beleza jamais aumenta ou diminui, nem sofre alteração de qualquer espécie." [21]

[21] *Symposion* ("O Banquete"), 211 B. [Usamos a traduçãc brasileira directamento do grego pelo Dr. JORGE PALEIKAT, em "Diálogos", Vol. I, Ed. Globo. O grifo é de JUNG. *N. do T.*]

À forma platônica opunha-se, como vimos, o pressuposto crítico de que os conceitos genéricos são meras palavras. Neste caso, o real é *prius*, o ideal é *posterius*. Este ponto de vista resumia-se na expressão *universalia post rem*.

Entre ambos os critérios situa-se a concepção realista moderada de ARISTÓTELES, que poderíamos classificar como *universalia in re* e segundo a qual a forma (εἶδος) e a substância coexistem. O ponto de vista aristotélico é um intuito concretista de mediação, plenamente justificado pelo caráter ou índole do próprio ARISTÓTELES. Face ao transcendentalismo de seu mestre PLATÃO, cuja escola redundaria num misticismo de raiz pitagórica, mostrou ARISTÓTELES ser um homem amante da realidade, da sua antiga realidade, deve ser dito, que continha muito do concreto que foi absorvido pelos tempos posteriores e adicionado ao patrimônio do espírito humano. A solução aristotélica equivale ao concretismo do antigo *common sense*.

Essas três formas oferecem-nos a articulação dos pontos de vista medievais na grande disputa sobre conceitos universais que constitui a verdadeira essência da escolástica. Não é minha missão — até por falta de competência para tanto — penetrar nos detalhes da grande controvérsia. Limitar-me-ei a algumas indicações orientadoras. A disputa começou com as opiniões de JOHANNES ROSCELLINO, em fins do século XI. Para ele, os conceitos universais eram simples *nomina rerum*, nomes das coisas, ou, como a tradição lhes chamava, *flatus vocis*. Somente coisas singulares, indivíduos, contavam para ele. Estava, como TAYLOR escreveu acertadamente, "*strongly held by the reality of individuals*".[22] A conseqüência imediata foi pensar em Deus unicamente como indivíduo e dissolver, assim, a Trindade em três pessoas, pelo que ROSCELLINO acabou, verdadeiramente, num triteísmo. Isto de maneira alguma podia ser consentido pelo realismo dominante; em 1092, num sínodo convocado para Soissons, as opiniões de ROSCELLINO foram condenadas. Do outro lado da trincheira estava GUILHERME DE CHAMPEAUX, o mestre de ABELARDO, um realista extremado, mas de propensões

[22] H. O. TAYLOR, *The Mediaeval Mind*, Vol. II, pág. 340. [Em inglês no texto: "Estava... fortemente influenciado pela realidade dos indivíduos". *N. do T.*]

aristotélicas. Segundo ABELARDO, ensinava que uma e a mesma coisa existe em sua totalidade e ao mesmo tempo, nas distintas coisas singulares. Entre as coisas singulares não há, essencialmente, qualquer diferença, mas apenas uma multiplicidade de "acidentes".

Do lado do realismo colocara-se também ANSELMO DE CANTERBURY, o pai da Escolástica. De um modo autenticamente platônico, situou ele os conceitos universais no Logos divino. É dentro desse espírito que se deve entender a psicologicamente importante *prova da existência de Deus*, enunciada por ANSELMO e por ele denominada *prova ontológica*. Esta prova demonstra a existência de Deus pela idéia de Deus. J. H. FICHTE resumiu-a da seguinte maneira: "A existência de uma idéia de absoluto, em nossa consciência, demonstra a existência real desse absoluto".[23] O pensamento de ANSELMO é que o conceito existente no intelecto de um ser supremo encerra a qualidade de sua existência (*non potest esse in intellectu solo*). E concluiu então: "*Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. et hoc es tu, Domine Deus noster*".[24] A fraqueza lógica do argumento ontológico é tão óbvia que requer esclarecimentos psicológicos para justificar o fato de uma mentalidade como a de ANSELMO poder elaborar semelhante argumentação. O motivo imediato está, inteiramente, na disposição geral psicológica do realismo, quer dizer, no fato de que tanto uma certa categoria de homens como, de acordo com as tendências da época, certos grupos humanos colocam o acento valorativo na idéia, de maneira que esta representava um valor real, para todos eles e, portanto, vital — acima da realidade das coisas singulares. Daí resultava parecer-lhes simplesmente impossível que tudo o que era de sumo valor e importância, para eles, não existisse também *realmente*. Dispunham, assim, da prova mais decisiva de sua efetividade nas próprias mãos, desde o momento em que a sua vida, pensamento e sentimento estavam total e nitidamente orientados de acordo com tal ponto de vista. Não importa a invisibilidade da idéia em comparação com a sua

[23] *Psychologie*, Vol. II, pág. 120.

[24] "Assim, pois, a realidade é o que pode ser cogitado por um ser supremo e o que ele não puder cogitar não é: e esse ser és tu, Senhor e Deus nosso." *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, pág. 110.

extraordinária *efetividade,* que é precisamente uma *realidade.* Tinham um conceito ideal e não-sensualista da realidade.

Um adversário contemporâneo de ANSELMO, GAUNILO, já objetava que a idéia, tão freqüente na literatura, de uma ilha de perfeição e felicidade (à maneira do país feácio), não prova necessariamente a sua existência real. Trata-se de uma objeção bastante razoável. Outras foram aduzidas no decorrer dos séculos, o que de maneira alguma impediu que o argumento ontológico sobrevivesse até uma época bem recente, defendido que foi ainda no século XIX por HEGEL, FICHTE e LOTZE. Tais contradições não podem ser atribuídas a uma peculiar falta de lógica ou a uma cegueira ainda maior, de uma ou de outra parte. Seria despropositado. Trata-se, outrossim, de diferenças psicológicas de grande alcance, que é preciso reconhecer e levar na devida conta. A pretensão de que só existe *uma* Psicologia ou *um* só princípio psicológico fundamental constitui uma insuportável prepotência dos preconceitos pseudocientíficos do homem normal. Fala-se sempre de *o homem* e de sua "psicologia" que, em todo caso, "nunca deixou de ser" convertida noutra coisa. Do mesmo modo, fala-se sempre de *a realidade,* como se não houvesse mais do que uma. Realidade é o que atua numa alma humana e não o que certas pessoas consideram efetivo e generalizam de um modo premeditado. Por muito cientificamente que se proceda ao fazê-lo, convém não esquecer que a ciência não é a *summa* da vida, que, na verdade, não passa de uma das diversas disposições psicológicas e que até poderia afirmar-se ser, apenas, uma forma do pensamento humano.

O argumento ontológico não é argumento nem é prova, mas unicamente a comprovação psicológica do fato de haver uma determinada categoria de homens para quem uma certa idéia é o efetivo e o real, uma realidade tão vigorosa, por assim dizer, quanto a do mundo da percepção. O sensualista proclama, veementemente, a certeza da sua "realidade", ao passo que o homem apegado à idéia se mantém fiel à sua realidade psicológica. A Psicologia tem de contentar-se com a existência desses dois tipos (ou mais) a evitar, em todo caso e em quaisquer circunstâncias, considerar um deles como falsa interpretação do outro, jamais devendo empenhar-se, seriamente, na redução de um tipo a outro, como se todo o "ser outro" não passasse de uma função de "ser um". Não

quer isto dizer que se anule o consagrado princípio científico, segundo o qual *principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Na verdade, permanece a necessidade de múltiplos e esclarecedores princípios psicológicos. Prescindindo de quanto aqui ficou dito em abono dessa hipótese, deveria ser bastante para abrir-nos os olhos o fato, tão digno de consideração, de que, apesar da aparentemente decisiva eliminação do argumento ontológico por KANT, não poucos filósofos pós-kantianos recorreram, na realidade, a esse argumento, incutindo-lhe vida nova. E atualmente encontramo-nos tão longe, melhor dizendo, mais longe ainda de um acordo entre os antagonismos idealismo-realismo e espiritualismo-materialismo, incluindo todas as questões acessórias, como nos primeiros tempos da Idade Média, em que pelo menos havia uma concepção do mundo por todos compartilhada.

A favor da prova ontológica pode-se dizer que não há um só argumento lógico que seja convincente para o intelecto moderno. O argumento ontológico nada tem em si mesmo que ver com a Lógica, sendo, pelo contrário, na forma em que ANSELMO o legou à História, um *fato psicológico*, posteriormente intelectualizado ou racionalizado que, naturalmente, não podia ocorrer sem *petitio principii* e outros sofismas. Mas a validade indiscutível do argumento demonstra-se, efetivamente, pelo fato de existir e do *consensus gentium* o aprovar como uma realidade concreta e geral da existência. É com o fato, com a realidade, que é preciso contar, não com o sofisma com que se pretende justificá-lo, pois o erro do argumento ontológico consiste, única e exclusivamente, em querer estabelecer ilações lógicas quando se trata de muito mais que uma simples prova lógica. O que está em causa, afinal, é um fato psicológico cuja efetividade e presença são de uma nitidez tão convincente que dispensam qualquer espécie de argumentação. O *consensus gentium* demonstra que ANSELMO tinha razão ao comprovar que Deus *é* porque é pensado. Eis uma verdade evidente que, aliás, não é outra coisa senão uma proposição de termos equivalentes. O fundamento "lógico" é, portanto, completamente supérfluo e, além disso, é falso na medida em que ANSELMO pretendeu demonstrar uma realidade objetiva para a sua idéia de Deus. Assim escreveu: *"Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus*

cogitari non valet, et in intellectu, et in re". [25] ("Existe, pois, acima de toda espécie de dúvida, algo que nada de maior pode ser pensado; e que existe tanto no intelecto como na coisa") [objetividade, "realidade"]. O conceito *res* era, para a escolástica, algo que se situava no mesmo nível do *cogito.* Por isso é que DIONÍSIO AREOPAGITA, cujos escritos exerceram grande influência na Filosofia do princípio da Idade Média, distinguiu paralelamente *"entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia"* (coisas racionais, intelectuais, sensíveis, puramente existentes). TOMÁS DE AQUINO chamou *res* ao *quod est in anima* (ao que está na alma) e também ao *quod est extra animam* (ao que está fora da alma). Esta assinalável equiparação permite-nos observar ainda a primitiva objetividade ("realidade") do pensamento, segundo a concepção vigente nessa época. Dentro desse espírito poderá entender-se também, facilmente, por conseguinte, a psicologia da prova ontológica. A hipóstase da idéia não pressupôs um passo essencial, visto que foi realizada como um eco da primitiva sensualidade do pensamento, sem mais coisa alguma. O argumento contrário de GAUNILO é insuficiente, do ponto de vista psicológico, pois ainda que a idéia de ilha feliz apareça freqüentemente, como o *consensus gentium* demonstra, é indubitavelmente menos efetiva que a idéia de Deus, a quem se atribui, por conseqüência, um mais elevado "valor de realidade".

Todos os que, posteriormente, recorreram ao argumento ontológico recaíram no erro de ANSELMO, pelo menos em princípio. A argumentação de KANT pareceu ser a definitiva. Voltaremos a ela no momento oportuno. [26] Assim escreveu: "Que o conceito de um ser absolutamente necessário seja um conceito de razão pura, isto é, uma pura idéia, de maneira alguma prova a sua realidade objetiva pelo fato da razão dela necessitar".

"A necessidade absoluta dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas. Pois a necessidade absoluta do juízo só é uma necessidade condicional da coisa ou do predicado no juízo."

Imediatamente antes, deu KANT como exemplo de um juízo necessário que um triângulo tenha três ângulos. A

[25] *Loc. cit.*, pág. 109.
[26] KANT, *Die Kritik der reinen Vernunft*, págs. 468 e seg.

isso se refere quando acrescenta: "A anterior proposição não nos dizia que fossem necessários três ângulos, simplesmente, mas que só na condição de termos um triângulo é que teríamos também três ângulos, necessariamente. Não obstante, essa necessidade lógica demonstrou um grande poder de ilusão, porquanto, ao elaborar-se um conceito *a priori* de uma coisa em forma tal que se acreditava estar a sua existência compreendida em seu âmbito total, acreditava-se ser também possível inferir dele [do conceito] com segurança que, porque ao objeto desse conceito corresponde necessariamente a existência, isto é, na condição de que eu considere essa coisa como dada (existindo), terá de considerar-se também como necessária a sua existência (de acordo com a regra de identidade) e esse ser há de ele próprio considerar-se, portanto, simplesmente necessário, visto que, num conceito pressuposto à vontade, a sua existência, na condição de que eu inclua o objeto do mesmo, também é pensada". Esse poder de ilusão a que KANT se refere neste trecho acima transcrito não é outra coisa senão o primitivo *poder mágico do verbo*, que se insinua sub-repticiamente no conceito. Foi necessária uma ampla evolução para que os homens percebessem, com a maior profundidade, que a palavra, a *flatus vocis*, não pressupõe invariavelmente uma realidade nem a produz. Mas o fato de alguns homens assim o terem entendido não significa, de maneira alguma, que o poder supersticioso inculcado ao conceito formulado tenha desaparecido de todas as cabeças. Evidentemente, existe algo nessa superstição "instintiva" que teima em não desaparecer, algo revelador de um direito à existência que, até agora, não foi ainda apreciado de maneira satisfatória. O paralogismo (sofisma) introduz-se de maneira semelhante no argumento ontológico, isto é, mediante uma ilusão que KANT assim explicaria: em primeiro lugar, refere-se à afirmação de "sujeitos absolutamente necessários", a cujo conceito é inerente o conceito da existência pura e simples e que, portanto, não pode ser suprimido sem uma contradição implícita. Esse conceito seria o de "o mais real dos seres". "Tem, dizeis, toda a realidade e tendes o direito de considerar possível um ser semelhante... Ora, entre toda a realidade inclui-se a existência; logo, inclui-se a existência no conceito do possível. Se essa coisa se suprime, ficará suprimida a íntima possibilidade da coisa, o que é contraditório. Repito: tereis

cometido já uma contradição ao incluir no conceito de uma coisa, a qual querieis somente pensar segundo a sua possibilidade, seja qual for o nome sob que se oculte, o conceito de sua existência. Se aceitarmos isto, tereis ganho a partida, aparentemente, mas na verdade nada tereis dito; pois cometestes uma simples tautologia."[21]

"Ser não é um predicado real, evidentemente, isto é, um conceito de algo que pudesse adicionar-se ao conceito de uma coisa. Constitui apenas a posição de uma coisa ou certas determinações a respeito de si mesma. No uso lógico é unicamente a cópula do juízo. A proposição "Deus é onipotente" contém dois conceitos que têm por objeto Deus e onipotência. A palavra "é" não é um predicado que possa adicionar-se, mas, simplesmente, o que relaciona o predicado com o sujeito. Ora: se eu reunir o sujeito (Deus) com todos os seus predicados (entre os quais se conta a onipotência) e disser: Deus é, ou ele é um Deus, não poderá dizer-se que acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas que enuncio, simplesmente, o próprio sujeito com todos os seus predicados e o objeto em relação com o meu conceito. Ambos devem conter exatamente o mesmo e, portanto, nada pode adicionar-se ao conceito que só expressa a possibilidade por causa de eu pensar o seu objeto como simplesmente dado (por meio da expressão "ele é"). E assim, o real não contém mais que o meramente possível. Cem táleres sonantes não contêm nem uma migalha a mais de cem táleres possíveis."

"Mas em virtude da minha boa situação financeira, supõem mais cem táleres sonantes do que o seu mero conceito (isto é, que a sua possibilidade)."

"O nosso conceito de um objeto pode conter o que se queira, mas temos de sair dele para conferir-lhe existência. Isto ocorre para além dos objetos significativos, graças a uma conexão com uma das minhas percepções, segundo as leis empíricas. Mas para os objetos do pensamento puro não existe absolutamente qualquer meio para conhecermos a sua existência, porque terá de ser completamente conhecida *a priori* e o nosso conhecimento consciente de toda a existência pertence, sob todos os aspectos, à unidade da existência;

[21] *Loc. cit.*, págs. 470 e segs.

se é certo que uma existência fora desse domínio não pode ser declarada como absolutamente impossível, também não é menos certo que se trata de uma hipótese sem bases que a justifiquem.' [28]

Esta longa transcrição da explicação fundamental de KANT pareceu-me necessária porque nela encontramos a distinção mais depurada entre *esse in intellectu* e *esse in re*. HEGEL censurou KANT, dizendo que o conceito de Deus não pode comparar-se com cem táleres fantasiosos. Mas como KANT afirmou, com razão, abstrai a lógica de todo o conteúdo, pois deixaria de ser lógica se o conteúdo prevalecesse. Como sempre, entre o lógico ou "o-um ou o outro" não há uma terceira coisa ... quer dizer, desde o ponto de vista lógico. Mas entre *intellectus* e *res* há ainda o *anima* e este *esse in anima* torna desnecessária e supérflua toda e qualquer argumentação ontológica. O próprio KANT faz na *Kritik der praktischen Vernunft* um gigantesco ensaio de interpretação filosófica do *esse in anima*. Apresenta Deus como um postulado da razão prática, resultante da atenção, reconhecida *a priori*, "dedicada à tendência para o bem supremo, do respeito devido e necessário à lei moral e do pressuposto de realidade objetiva do mesmo, que desta realidade se deduz". [29]

O *esse in anima* é um estado de fato a respeito do qual única e exclusivamente podemos dizer que se observa na psicologia humana de um modo singular, plural ou universal. O fato reconhecido a que se chama Deus e formulado como "bem supremo" significa, como a própria expressão indica, o supremo valor psíquico ou, por outras palavras, a representação a que se concede — ou a que efetivamente se atribui — o significado de maior amplitude, no que se refere à determinação da nossa maneira de atuar e de pensar. Na linguagem da Psicologia analítica, o conceito de Deus coincide com o complexo representativo que, de acordo com a definição anterior, concentra em si a maior quantidade de libido (energia psíquica). Dessa maneira, o conceito efetivo de Deus, na alma, seria completamente diferente de um para outro ser humano, o que a experiência inteiramente corrobora. Deus nem é sequer uma essência fixa na idéia,

---

[28] *Loc. cit.*, págs. 472 e segs.

[29] *Kritik der praktischen Vernunft*, I, II, II, pág. 159.

muito menos o poderia ser na realidade. Pois o máximo valor efetivo de uma alma humana está, como se sabe, localizado de modos bastante díspares. Há pessoas ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, isto é, para as quais o deus delas é o ventre ("Epístola de Paulo aos Filipenses", III, 19); e há aquelas para quem deus é o dinheiro, a ciência, o poder, a sexualidade, etc. Segundo a localização do bem supremo, assim se desloca toda a psicologia do indivíduo, pelo menos em suas características básicas, de modo que uma "teoria" psicológica que se baseie num instinto fundamental qualquer, por exemplo, a sede de poder ou a sexualidade, aplicada a uma pessoa de orientação distinta, somente poderá aplicar, de maneira apropriada, características de importância secundária.

c) *O Intuito Unificador de Abelardo*

Não poderá deixar de interessar-nos averiguar como a escolástica procurou encontrar uma concatenação na disputa entre os conceitos universais, no intuito de chegar a um equilíbrio entre os contrastes típicos, separados pelo *tertium non datur*. Esse intuito unificador foi a obra a que se dedicou ABELARDO, aquele homem infeliz em seu amor por Heloísa e que teria de pagar sua paixão com a perda da virilidade. Quem conhece a vida de ABELARDO sabe em que medida esses pares opostos estavam contidos em sua alma e até que ponto uni-los em termos filosóficos era um anseio de seu coração. REMUSAT[30] caracterizou ABELARDO como um eclético que criticava e refutava, sem dúvida, todas as teorias expostas sobre os *universalia*, mas que, não obstante, aproveitava de todas o que tinham de verdadeiro e sustentável. Os escritos de ABELARDO, no tocante à controvérsia dos *universalia*, são difíceis de compreender e prestam-se à confusão, pois o autor entrega-se a uma ponderação constante de todos os argumentos e aspectos; e precisamente o fato de que não dava razão a nenhum ponto de vista de contornos definidos fez que não fosse cabalmente entendido por seus próprios discípulos. Uns consideravam-no nominalista, outros realista. Essa incompreensão é característica, porquanto é sempre muito mais fácil pensar em concordância com um determinado tipo, ao podermo-nos manter nele com lógica e coe-

---

30 CHARLES DE REMUSAT, *Abélard*.

rência, que de acordo com os dois tipos — aos quais falta um ponto de vista intermédio. Tanto o realismo como o nominalismo, quando os seguimos em suas respectivas trajetórias, conduzem à unidade, à clareza e à uniformidade. Pelo contrário, a tarefa de ponderar e aplanar os contrastes acarreta a confusão e uma conclusão insuficiente, no sentido dos tipos, enquanto a solução não pode satisfazer a um nem a outro. REMUSAT extraiu dos escritos de ABELARDO uma série de afirmações quase contraditórias, no que concerne à nossa questão, e que o fizeram indagar: "*Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incohérent ensemble de doctrines dans la tête d'un seul homme, et la philosophie d'Abélard est-elle le chaos?*" [31]

Do nominalismo aceitou ABELARDO a verdade de que os conceitos universais são "palavras", no sentido de convenções mentais expressas através de uma linguagem; aceita, além disso, a verdade de que uma coisa na realidade não é algo na generalidade, mas algo sempre diferenciado e que a substância na realidade nunca é um fato universal, mas um fato individual. Do realismo aceita ABELARDO a verdade de que os *genera* e *species* são conjunções de fatos e coisas individuais estabelecidas na base de suas semelhanças incontestáveis. O ponto de vista unificador é, para ABELARDO, o *conceptualismo* que deve ser entendido como uma função que concebe os objetos individuais percebidos e os classifica de acordo com as suas semelhanças em gêneros e espécies, transferindo-os, assim, da sua pluralidade absoluta para uma unidade relativa. Tão inegável quanto a pluralidade e diversidade das coisas individuais é a existência de semelhanças que possibilitam a sua conjunção no conceito. Às pessoas dotadas de uma disposição psicológica que lhes permite perceber, principalmente, as semelhanças entre as coisas, pode-se dizer que lhes foi propiciado o conceito conjuntivo, isto é, que se lhes impõe a efetividade inegável da percepção sensível. Mas às que são dotadas de uma disposição psicológica que lhes faz perceber, principalmente, a diversidade das coisas, não lhes é dado exclusivamente a semelhan-

[31] *Loc. cit.*, cap. II, 119. [Em francês no original: "Teremos de admitir, com efeito, esse vasto e incoerente conjunto de doutrinas na cabeça de um único homem, e reconhecer que a Filosofia de Abelardo é o caos?" *N. do T.]*

ça entre as coisas, mas também a diversidade que lhes é imposta com efetividade tão grande quanto a semelhança às outras. Dir-se-ia que o *consentimento com o objeto* constitui o processo psicológico que situa, precisamente, a diversidade do próprio objeto num foco de luz irradiante, ao passo que a *abstração do objeto* constitui o processo especialmente dotado da faculdade de fazer vista grossa à diversidade dos objetos individuais, em favor de sua semelhança geral, que é justamente a base da idéia. O consentimento e a abstração unidos dão lugar à função em que se baseia o conceito de conceptualismo. Efetivamente, esse conceito baseia-se na função psicológica, que oferece de fato a única possibilidade de fazer confluir num mesmo rumo a divergência entre o nominalismo e o realismo.

Embora a Idade Média soubesse dizer grandes palavras sobre a alma, não dispunha ainda da Psicologia, que é, de modo geral, uma das mais jovens ciências. Se nesse tempo tivesse havido Psicologia, ABELARDO teria elevado o *esse in anima* à categoria de fórmula mediadora. Claramente o entendeu REMUSAT quando escreve: "*Dans la logique pure, les universaux ne sont que les termes d'un langage de convention. Dans la physique, qui est pour lui plus transcendante qu'expérimentale, qui est sa véritable ontologie, les genres et les espèces se fondent sur la manière dont les êtres sont réellement produits et constitués. Enfin, entre la logique pure et la physique, il y a un milieu et comme une science mitoyenne, qu'on peut appeler une psychologie, où Abélard recherche comment s'engendrent nos concepts, et retrace toute cette généalogie intellectuelle des êtres, tableau ou symbole de leur hiérarchie et de leur existence réelle*".[32]

Os *universalia ante rem e post rem* continuaram sendo, nos séculos subseqüentes, um pomo de discórdia, embora se

---

[32] *Loc. cit.*, cap. II, pág. 112. ["Em Lógica pura, os conceitos universais não passam de expressões de uma linguagem convencional. Na Física, que para ele é mais transcendente que experimental, que é a sua verdadeira ontologia, os gêneros e as espécies unem-se sobre o modo como os seres são realmente produzidos e constituídos. Enfim, entre a Lógica pura e a Física há um meio-termo e como que uma ciência intermédia, a que se pode chamar Psicologia, onde Abelardo investiga como se engendram os nossos conceitos, e reconstitui toda essa genealogia intelectual dos seres, quadro ou símbolo de sua hierarquia e existência real." *N. do T.*]

tivessem desembaraçado de suas roupagens escolásticas e adotassem nova indumentária. Mas, no fundo, continuava sendo a velha questão. A tentativa de solução inclina-se umas vezes para o lado realista, outras para o nominalista. O cientificismo do século XIX imprimiu ao problema um forte impulso na direção nominalista, depois da Filosofia dos princípios desse século ter-se entregue generosamente ao realismo. Mas não se estabelece já uma separação tão grande entre os extremos opostos como nos tempos de ABELARDO. Dispomos de uma Psicologia, a ciência mediadora, única capaz de conciliar a idéia e a coisa sem violentar nenhuma delas. Essa possibilidade é algo que reside na própria essência da Psicologia, mas ninguém pode afirmar que, até o presente, a Psicologia tivesse cumprido semelhante missão. Nesse sentido, temos de concordar com as seguintes palavras de REMUSAT: "*Abélard a donc triomphé; car, malgré les graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne à son origine. Il l'annonce, il le devance, il le promet. La lumière qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encore invisible qui doit éclairer le monde*".[33]

Para quem observa superficialmente os tipos psicológicos e o fato de que a verdade de um supõe o erro de outro, a obra de ABELARDO não passará, talvez, de uma sofistaria escolástica. Mas na medida em que reconhecermos a existência de ambos os tipos, o intuito de ABELARDO será reconhecido como de considerável importância. Procura ele o ponto de vista intermédio no *sermo*, pelo qual entende menos o "discurso" que um período informado, estruturado num certo sentido, isto é, uma definição que, para a afirmação do seu sentido, sirva-se de várias palavras. Não fala do *verbum*, dado que este, na acepção do nominalismo, não passa de uma *vox*, de um *flatus vocis*. Pois a grande façanha psicológica do nominalismo clássico e medieval consiste, preci-

[33] *Loc. cit.*, cap. II, pág. 140. ["ABELARDO triunfou, pois; na verdade, apesar das graves restrições que uma crítica esclarecida descobre no nominalismo ou conceptualismo que lhe atribuem, o seu espírito é bem o espírito moderno em seus alvores. Ele anuncia-o, antecipa-o e promete-o. A luz que na madrugada branqueia o horizonte é já a do astro ainda invisível que deverá em breve iluminar o mundo todo." *N. do T.*]

samente, em diluir a identidade primitiva, mágica ou mística, entre a palavra e o estado objetivo das coisas, levando a efeito essa tarefa de um modo radical, excessivamente radical para o tipo homem, que não tem seu fundamento na continuidade das coisas, mas na abstração da idéia das coisas. ABELARDO era um espírito demasiado amplo para deixar despercebido esse valor do nominalismo. A palavra era para ele, sem dúvida, uma *vox* e o período, pelo contrário, o *sermo* na sua terminologia, era algo mais, pois acarretava um significado firme, descrevendo o comum, o ideal, o pensado, que era percebido nas coisas pelo pensamento. No *sermo* e só nele residia o universal. Por esta razão se compreende que ABELARDO fosse situado entre os nominalistas, mesmo sem um fundamento legítimo, pois que o universal era para ele muito mais efetivo que uma simples *vox*.

Para ABELARDO, terá sido uma tarefa cheia de dificuldades dar expressão ao seu conceptualismo, visto que teria fatalmente de ser um conjunto de contradições. Num manuscrito de Oxford conserva-se um epitáfio a ABELARDO que, em meu entender, oferece-nos uma idéia de relance sobre o paradoxal de sua doutrina. Eis o texto:

> *Hic docuit voces cum rebus significare,*
> *Et docuit voces res significando notare;*
> *Errores generum correxit, ita specierum.*
> *Hic genus et species in sola voce locavit,*
> *Et genus et species sermones esse notavit.*
>
> . . . .
>
> *Sic animal nullumque animal genus esse probatur.*
> *Sic et homo et nullus homo species vocitatur.* [34]

O contraditório só admite outra concatenação que não seja o paradoxo na medida em que se aspire concretamente a uma expressão que, por princípio, se apóie num dos pontos de vista no caso precedente, no ponto de vista intelectual.

---

[34] "Aqui se ensina que as palavras só têm significação quando conjugadas com as coisas/E que as palavras, às coisas dão um significado distinto;/Corrigiu os erros tanto de gênero como de espécie,/ Sendo o primeiro a apontá-los e esclarecê-los em Suas definições./. . . ./ E assim ficou provado que todo animal e nenhum animal é da mesma espécie/E assim que todo homem e homem nenhum é semelhante." (*N. do T.*)

Não convém esquecer que a diferença fundamental entre nominalismo e realismo não é apenas, de fato, uma diferença lógico-intelectual, mas uma diferença psicológica que redunda, em última análise, numa diversidade típica da disposição psicológica respeitante ao objeto. O indivíduo idealmente disposto compreende e raciocina segundo o ângulo da idéia. O objetivamente disposto compreende e raciocina segundo o ângulo da sua percepção. O abstrato está, para ele, em segundo lugar e, por isso, o que tenha de pensar-se das coisas é o menos essencial, ao contrário do primeiro indivíduo. O objetivamente disposto é naturalmente nominalista — "o nome é ruído e fumaça" — enquanto não tiver aprendido a compensar a sua disposição orientada para o objeto. Quando isto acontece, ele converte-se então, se para tal dispuser dos dotes apropriados, num lógico muitíssimo penetrante, não havendo quem lhe ganhe em exatidão, método e secura. Por outro lado, o indivíduo idealmente disposto é naturalmente lógico, motivo por que, no fundo, é incapaz de compreender ou apreciar o manual da Lógica. A evolução no sentido da compensação do seu tipo converte-o, como já vimos também em TERTULIANO, num apaixonado homem de sentimento, mas cujos sentidos ficam circunscritos ao domínio do banimento de suas idéias.

Com essa reflexão chegamos ao aspecto sombrio do pensamento de ABELARDO. O seu intuito de solução é parcial. Se no contraste entre o nominalismo e o realismo se tratasse apenas de uma questão lógico-intelectual, seria difícil de entender por que não se encontraria outra formulação final além da paradoxal. Ora, como o que está em causa é um contraste psicológico, uma formulação lógico-intelectual parcial terá de acabar em paradoxo. — *Sic et homo et nullus homo species vocitatur.* — A expressão lógico-intelectual é simplesmente incapaz, nem mesmo na forma de *sermo*, de proporcionar a criação da forma intermédia que conceda em pé de igualdade, a cada uma das disposições psicológicas opostas, a substância que respectivamente lhes pertence, visto que se situa completamente no lado abstrato e é impossível que reconheça a realidade concreta.

Toda a formulação lógico-intelectual — por muito perfeita que seja — apaga a vivacidade e o imediatismo da impressão objetiva. E assim deve proceder inteiramente, para poder chegar a uma formulação. Mas dessa maneira se per-

de também, precisamente, o que a disposição extrovertida considera mais essencial, a saber, a relação com o objeto real. Não existe, por conseguinte, a menor possibilidade de chegar, por meio de uma ou outra disposição, a uma fórmula unificadora que se possa, de algum modo, considerar satisfatória. Entretanto, o homem também não pode — ainda que seu espírito pudesse — manter-se nesse dilema, visto que se trata de uma dissensão que não constitui, meramente, o tema de uma Filosofia remota, mas, pelo contrário, é o próprio problema, cotidianamente confirmado, da relação do homem consigo mesmo e com o mundo. É precisamente porque se trata desse problema, no fundo, é que não pode ser solucionado o dilema mediante a discussão de argumentos nominalistas e realistas. A solução exige um terceiro ponto de vista conciliador. Ao *esse in intellectu* falta a realidade palpável ao *esse in re* falta o espírito. Ora, a idéia e a coisa encontram-se na psique do homem, a qual estabelece o equilíbrio entre idéia e coisa. No fim de contas, o que é a idéia, se a psique não lhe facultar um valor vital? Que é a coisa objetiva, se a psique a privar da força condicional da impressão sensível? E o que é a realidade senão uma realidade em nós próprios, um *esse in anima*? A realidade vital não é dada exclusivamente pelo comportamento efetivo, objetivo, das coisas, nem pela fórmula ideal, mas em conseqüência de uma conjugação desse comportamento e dessa fórmula, dentro do processo psicológico vital, graças ao *esse in anima*. Só por meio da atividade vital específica da psique a percepção sensível atinge a profundidade impressiva e a idéia de força eficiente que são parte integrante e indispensável de uma realidade vital. A atividade própria da psique, que não pode explicar-se por uma reação reflexa à excitação dos sentidos (estímulo sensorial) nem considerando-a o órgão executivo de idéias eternas, é, como todos os processos vitais, um contínuo ato criador. A psique cria diariamente a realidade. Só encontro uma expressão para designar essa atividade: a *fantasia*. A fantasia tanto é sentir como pensar, tanto é intuitiva como perceptiva. Não há função psíquica que não se encontre nela, em associação indiferenciável com as demais funções psíquicas. Tão depressa se apresenta com caráter primordial como sob o aspecto de produto final e temerário da concentração de todas as capacidades. Por isso a fantasia me parece ser a mais clara expressão da ati-

vidade psíquica específica. E, sobretudo, a atividade criadora que procura uma resposta para todas as indagações contestáveis, a mãe de todas as possibilidades, na qual se encontram vitalmente vinculados, como todos os extremos psicológicos, tanto o mundo interior como o exterior. A fantasia sempre foi e continua sendo o elemento que serviu de ponte entre os requisitos irreconciliáveis de objeto e sujeito, de extroversão e introversão.

Só na fantasia se encontram unidos ambos os mecanismos.

Se ABELARDO se tivesse aprofundado até chegar ao reconhecimento da diversidade psicológica de ambos os pontos de vista, sem dúvida teria necessitado, conseqüentemente, da fantasia para formular a sua expressão unificadora. Mas a fantasia é tabu no domínio da ciência, bem como no do sentimento. Se reconhecermos, porém, o caráter psicológico do contraste fundamental, a Psicologia será obrigada a reconhecer não só o ponto de vista do sentimento como o ponto de vista intermediário da fantasia. Mas aqui surge a grande dificuldade: a fantasia é, na sua maior parte, um produto do inconsciente. Contém, indubitavelmente, uma parcela de consciência, mas é típico da fantasia que seja essencialmente involuntária e se revele como algo alheio ao conteúdo consciente. Tem essas qualidades em comum com o sonho, se bem que este seja em muito maior grau, inegavelmente, involuntário e estranho. A relação entre o homem e a sua fantasia está em grande parte condicionada pela natureza das suas relações com o inconsciente em geral. E essa relação, por sua vez, está especialmente condicionada pelo espírito da época. Segundo o grau de predomínio do racionalismo, assim o indivíduo se inclina mais ou menos a admitir o inconsciente e seus produtos. A esfera cristã, como toda a forma religiosa completa, revela a tendência indubitável para reprimir, tanto quanto possível, o inconsciente no indivíduo, assim paralisando nele a fantasia. A religião substitui-a por intuições simbólicas de plasticidade acentuada, que pretendem equivaler completamente ao inconsciente individual. As representações simbólicas de qualquer religião são sempre condensações dos processos inconscientes, numa forma típica e de fácil acesso. Por assim dizer, a doutrina religiosa oferece notícias definitivas sobre as "coisas finais", sobre o além da consciência humana. Onde se possa ob-

servar uma religião prestes a nascer, veremos também como ao próprio fundador as figuras de sua doutrina afluem como revelações, isto é, como concretizações da sua fantasia inconsciente. Às formas surgidas do seu inconsciente é atribuída uma validade geral e acabam por substituir as fantasias individuais das outras pessoas. O *Evangelho de São Mateus* conservou um fragmento desse processo na vida de Cristo: o trecho sobre as tentações faz-nos ver como a idéia da monarquia, surgindo do inconsciente, persegue o fundador, na forma de uma visão do Diabo, que lhe oferece o poder sobre os reinos da Terra. Se Cristo tivesse interpretado erroneamente a fantasia, no sentido concretista, haveria mais um louco no mundo. Mas ele rechaçou o concretismo da sua fantasia e apresentou-se ao mundo como um rei a quem estava submetido o reino *dos céus*. Por isso não era um paranóico, como ficou demonstrado pelo êxito que obteve. As opiniões expostas por alguns psiquiatras sobre a psicologia mórbida de Cristo não passam de ridículo palavreado racionalista, distante de toda compreensão para semelhantes processos na história da humanidade. A forma como Cristo apresentou ao mundo o conteúdo do seu inconsciente foi aceita, e declarada a sua vigência universal. Assim, ficavam todas as fantasias individuais condenadas à ilegitimidade e à invalidade, inclusive à perseguição por heresia, como se demonstra pelo destino que teve o movimento gnóstico e todas as heresias posteriores. Nesse sentido falara já o profeta Jeremias, XXIII, 16.[35]

"Assim falou o Senhor Zebaoth: Não obedeceis às palavras dos profetas que vos fazem vaticínios. Enganam-vos, pois predicam *pela aparência de seus corações* e não pela boca do Senhor."

25. "Ouço bem o que predicam os profetas e vaticinam falsamente em meu nome, e dizem: *eu sonhei,* eu sonhei."

26. "Que acabem já os profetas que vaticinam o falso, que vaticinam as falsidades ardilosas de seus corações."

27. "E querem que o meu povo esqueça o meu nome pelos seus sonhos, que uns contam aos outros, do mesmo modo que seus pais, por Baal, esqueceram meu nome?"

---

[35] As citações são extraídas da Biblia de Lutero.

28. "Um profeta que tem sonhos, que conte sonhos; mas quem tem a minha palavra, pregue minha palavra corretamente. Como se pode conciliar o trigo e o joio?, disse o Senhor."

De maneira semelhante, vemos como no cristianismo primitivo os bispos esforçavam-se por neutralizar a ação do inconsciente individual entre os monges. Uma contribuição bastante valiosa para esse ponto de vista nos foi oferecida pelo Arcebispo ATANÁSIO de Alexandria, em sua biografia de Santo Antônio.[36] Para edificação de seus monges, descreve ATANÁSIO as aparições, visões e tentações de alma que assaltavam o solitário, nas horas de oração e jejum; faz-lhes ver com quanta habilidade se disfarça o Diabo para estender a sua rede em torno do santo. O demônio é, naturalmente, a voz do próprio inconsciente do anacoreta, que se revolta contra a violenta repressão da sua natureza individual. Ofereço seguidamente aos leitores uma série de citações literais desse livro, que é de difícil acesso. Demonstram, com grande clareza, até que ponto o inconsciente era sistematicamente reprimido e desvalorizado:

"Há momentos em que não vemos ninguém e escutamos, todavia, a ruidosa faina diabólica e é como se alguém entoasse em voz alta um cântico; e, noutras vezes, é como se ouvíssemos as palavras da Sagrada Escritura, como se um ser vivo as repetisse e são, justamente, as palavras que ouviríamos se alguém estivesse lendo o Livro (Bíblia). E também acontecia que nos impeliam (os demônios) à oração noturna e faziam levantarmo-nos. E enganavam-nos, apresentando-se com o aspecto de monges, parecidos com outros, e com a aparição dos que pranteiam (isto é, os anacoretas). E aproximavam-se de nós como se viessem de longe e começavam a pronunciar palavras destinadas a enfraquecer o entendimento do pusilânime: 'Sobre a criação impera hoje uma lei que diz para amarmos a devastação, mas pela vontade de Deus somos incapazes de entrar em nossas casas, quando chegamos, para fazer o certo'. E quando não conseguem impor sua vontade dessa maneira, substituem esse artifício por outro e dizem: 'Como é possível que vivas? Pois tu cometeste pecado e obraste injustamente nalgumas coi-

[36] *Life of St. Anthony*, no *The Book of Paradise*, por PALLADIUS, HIERONYMUS, etc. Edição de E. A. WALLIS BUDGE.

sas. Julgas que o espírito não me revelou o que fizeste e que não sei que fizeste isto e aquilo?' Por isso, quando um irmão ingênuo escuta essas palavras e sente, no íntimo, que agiu efetivamente assim, tal como o Maligno lhe disse, e quando não conhece a astúcia do Maligno, então seu espírito fica depressa confuso, desespera-se e sofre uma recaída. Não é necessário, ó amados meus, que nos assustemos com tais coisas, mas devemos temer que o Diabo comece a falar ainda das coisas *que são verdadeiras* e então devemos invectivá-lo severamente... Devemos, por isso, estar vigilantes e não dar ouvidos às suas palavras, ainda que essas palavras por ele ditas sejam as palavras da verdade. Pois seria uma vergonha que chegasse a ser nosso mentor precisamente aquele que se rebelou contra Deus. E envergamos, ó irmãos meus, a armadura da justiça, e coloquemos o elmo da Redenção, e no instante da luta desfechemos, com a convicção da nossa crença, as flechas do espírito, como de um arco tenso. Pois o diabo nada é, em absoluto, e mesmo que fosse algo, nada haveria em sua força capaz de resistir ao poder da Cruz."

Contou Antônio: "Uma vez apareceu-me um demônio de modos bastante soberbos e atrevidos, e aproximou-se com o estrondo tumultuoso de uma multidão, atrevendo-se a dizer-me: — Eu e só eu sou, precisamente, a força de Deus; eu e só eu sou o senhor dos mundos. — E continuou a falar: — Que desejas, que queres que eu te dê? Pede e receberás. — Então soprei nele e o rechacei em nome de Cristo... Noutra ocasião em que eu jejuava, o Maligno apareceu-me na figura de um irmão que me trazia pão e começou a dar conselhos e a dizer-me: — Levanta-te e acalma teu coração com pão e água, descansa um pouco de teu esforço ingente, pois és um ser humano e por muito alto que ergas teu espírito, habitas num corpo mortal sujeito a doenças e aflições carnais. — Meditei então suas palavras, conservei minha tranqüilidade e reservei a minha resposta. Tranqüilamente, inclinei-me, fiz penitência e, orando, supliquei: — Ó Senhor, acaba com ele, assim como costumavas sempre fazer! — Mal terminara de proferir tais palavras, a aparição desvaneceu-se como pó e abandonou minha porta como fumaça".

"E certa noite acercou-se Satã de minha casa, batendo à minha porta, e eu saí para ver quem chamava. Enxerguei o vulto de um homem extraordinariamente alto e robusto e quando lhe perguntei quem era, respondeu da seguinte manei-

ra: — Sou Satã. — Então eu disse: — Que buscas tu? — E ele, em resposta, perguntou: — Por que me afrontam os monges e anacoretas, e os demais cristãos, e por que acumulam incessantemente suas maldições sobre mim? — Levei as mãos à cabeça espantado de sua tolice sem nexo, e repliquei: — E tu, por que os atormentas? — Então me respondeu assim: — Não sou eu quem os atormenta, mas eles que se atormentam a si próprios, pois em certa ocasião ocorreu-me, o que realmente assim ocorreu, que se não lhes tivesse dito que *eu* sou o inimigo, ter-me-iam roubado a vida para sempre. Por esse motivo não há sítio onde eu possa estar, nem espada refulgente, nem mesmo homens que sejam meus vassalos, pois os que me servem desprezam-se profundamente e tenho, além disso, de conservá-los acorrentados, pois não sentem por mim a menor simpatia e acham justo assim proceder, estando sempre dispostos a fugir de mim na primeira oportunidade. Os cristãos encheram o mundo e vede como até os desertos estão cheios de conventos e cenóbios. Pois que tenham cuidado se acumulam difamações e insultos sobre mim. — Então, admirado da misericórdia de nosso Senhor, eu disse: — Como pode ser que tu digas agora a verdade, se sempre mentiste? E como é que dizes agora a verdade, estando acostumado à mentira? É certo que tu, quando Cristo veio ao mundo, foste despenhado nos profundos abismos e da terra foram extirpadas as raízes daninhas do teu erro. — E quando Satã ouviu o nome de Cristo, desapareceu sua figura e cessaram suas palavras."

As transcrições acima demonstram como o inconsciente do indivíduo era rechaçado, com o auxílio da fé universal e apesar dele exprimir de um modo transparente a verdade. A recusa em aceitar o inconsciente tem suas razões especiais na história do espírito. Não nos interessa, por agora, esclarecer pormenorizadamente essas razões. Será bastante o fato do inconsciente ter sido reprimido. Esta repressão consistiu, no plano psicológico, numa subtração da libido, da energia psíquica. A libido assim obtida serviu para a construção e desenvolvimento da disposição consciente, pelo que foi gradualmente se definindo uma nova concepção do mundo. As indiscutíveis vantagens assim obtidas viriam a confirmar, naturalmente, essa disposição. Não constitui, portanto, nenhum milagre o fato da nossa psicologia caracterizar-se por uma atitude em que se destaca, de modo acentuado, a resistência ao inconsciente.

É não só compreensível, mas necessário, que as ciências excluam tanto o ponto de vista do sentimento como o da fantasia. E como deve agir a Psicologia? Na medida em que se considere uma ciência, agirá de maneira idêntica. Mas dará satisfação dessa maneira, aos seus objetivos próprios? Toda e qualquer ciência procura, de maneira exclusiva, formular e expressar o seu tema através de abstrações, pelo que a Psicologia também poderia e, de fato, pode, apreender os processos da sensação, da percepção e da fantasia em abstrações intelectuais. Dessa maneira ficaria assegurada a legitimidade do ponto de vista abstrato-intelectual, mas não a dos demais pontos de vista psicológicos possíveis. Estes, numa Psicologia científica, só podem ser enunciados, mas não ratificados, como princípios independentes de uma ciência. Em qualquer circunstância, a ciência é sempre um assunto do intelecto, e as demais funções psicológicas estão-lhe submetidas como objetos. No campo da ciência, o intelecto é soberano. A questão é diferente quando se trata da aplicação prática da ciência. O intelecto, que antes era soberano, fica convertido agora num simples instrumento auxiliar, um instrumento científico bastante aperfeiçoado, sem dúvida, mas apenas um utensílio que já não é um fim em si mesmo, mas uma pura condição. O intelecto e, com ele, a ciência, estão aqui a serviço da força e do propósito criadores. Ainda se poderá dizer que estamos na presença de uma "Psicologia", mas já não mais de uma ciência; é uma Psicologia na mais ampla acepção da palavra, uma atividade psicológica de natureza criadora em que à fantasia produtiva se atribui a primazia. Em vez de falarmos de fantasia produtiva, poderíamos dizer que, nessa Psicologia prática, incumbe à *vida* o principal papel; na verdade, por uma parte, é a fantasia produtiva que se serve da ciência como de um instrumento, mas, por outra parte, são os múltiplos requisitos e exigências da realidade exterior que estimulam a atividade criadora da fantasia. A ciência, como fim em si mesma, é sem dúvida um elevado ideal, mas a sua realização conseqüente dá lugar a tantas finalidades próprias quantas as ciências e artes que existem. Este fato acarreta, evidentemente, uma alta diferenciação e especialização de funções, segundo cada caso, mas redunda, ao mesmo tempo, num distanciamento do mundo e da vida, além de uma acumulação de zonas especializadas que acabam por perder toda a cone-

xão íntima. Dessa maneira, começa não só um empobrecimento e deserção das diversas zonas especializadas, como da própria psique do homem, ao elevar-se na sua diferenciação de especialistas ou ao desacreditá-la.

Ora, a ciência tem de provar o seu valor vital demonstrando que pode ser não só senhora, mas serva também. De maneira alguma ficará desonrada por isso. A ciência levou-nos, sem dúvida, ao conhecimento das desigualdades e perturbações da psique, motivo por que o intelecto, que nela tem a sua sede, nos merece a maior consideração; contudo, é um grave erro inventar para ela uma finalidade própria que a incapacita para ser usada como simples instrumento. Mas ao penetrarmos com o intelecto e sua ciência na vida real, percebemos imediatamente que nos encontramos dentro de um limite que serve de fronteira intransponível para se atingirem outras zonas vitais de idêntica realidade. Somos assim coagidos a conceber a universalidade do nosso ideal como uma limitação e a lançarmo-nos na busca de um *spiritus rector* que em face dos requisitos da vida plena nos ofereça uma garantia maior de universalidade psicológica da que é suscetível de alcançar-se unicamente pelo intelecto. Quando Fausto exclama, "O sentimento é tudo", exprime assim o inverso do intelecto e apodera-se de um aspecto distinto, mas não da totalidade da vida e, com ela, da própria psique, que reúne sentir e pensar numa terceira coisa superior. Esta terceira coisa superior pode ser concebida, como já sublinhei, tanto no sentido de uma finalidade prática como no sentido da finalidade da fantasia criadora. Esse propósito da totalidade não pode ser reconhecido pela ciência, que é um fim em si mesma, nem pelo sentimento, a que falta o poder de visão do pensamento. Um terá de servir-se do outro como instrumento, mas o contraste entre ambos é de tal monta que se torna necessária uma ponte que supere ambos os domínios. Tal ponte é propiciada pela fantasia criadora. Não é nem uma nem outra coisa, por ser a matriz de ambas... mais ainda, está grávida com o fruto cuja fecundação é a finalidade que une os contrários.

Se a Psicologia continuar sendo uma ciência exclusivamente para nós próprios, não chegaremos a apreender a vida, pois estaremos servindo apenas ao próprio fim científico. Conduz-nos, sem dúvida, ao conhecimento do estado de coi-

sas, mas resiste a qualquer outra finalidade que não seja a que lhe é própria. O intelecto conserva-se preso em si mesmo enquanto não sacrificar sua primazia, de moto próprio, para reconhecer a dignidade de outros propósitos. Teme a iniciativa de sair de si mesmo e de negar a sua validade universal, visto que, para o intelecto, tudo o que lhe for alheio *não passa de fantasia.* Mas terá existido jamais algo de grandioso que não fosse antes fantasia? De tal modo o intelecto anquilosado estanca a fonte da vida, para si mesmo, na finalidade própria da ciência. Para ele, a fantasia apenas é um sonho de desejo, justificando assim todo o menosprezo tao bem acolhido como indispensável à ciência. Como fim próprio, a ciência é indispensável, na medida em que se trate de promover o desenvolvimento da ciência. Mas isto passa a ser um mal quando o que é preciso fomentar é o desenvolvimento da vida. Por isso foi uma necessidade histórica, no processo cultural cristão, reprimir a fantasia livremente criadora, e do mesmo modo foi também fundamental para a nossa época científica a repressão, noutro aspecto, da fantasia. Não devemos esquecer que a fantasia criadora pode facilmente redundar numa prolixidade bastante perniciosa se não criarmos para ela os adequados limites. Tais limites, porém, não são as fronteiras artificiais levantadas pelo intelecto ou pelo sentimento racional, mas os que estão implícitos na necessidade e na realidade incontestáveis Cada época tem sua missão distinta e só depois é possível afirmar com segurança o que teve de acontecer e o que não devia ter acontecido. No presente de cada época predominará sempre o duelo entre as convicções, pois a "guerra é a mãe de todas as coisas".[37] Só a história decide. A verdade não é eterna, mas um programa. Quanto "mais eterna" uma verdade for, tanto mais carente de vida e de valor será para nós, pois já nada nos diz ao ser inteligível por si mesma.

O valor que a Psicologia, enquanto ciência, apenas, confere à fantasia, está demonstrado nas conhecidas opiniões de FREUD e ADLER. A interpretação freudiana reduz a fantasia aos processos instintivos causais e elementares. A concepção de ADLER, pelo contrário, aos desígnios elementares e finais do eu. A primeira é uma Psicologia do instinto e a segunda

[37] HERÁCLITO. Cf. HERMANN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Vol. I, pág. 88, § 53.

uma Psicologia do eu. O instinto é um fenômeno biológico, impessoal. Uma Psicologia nele baseada terá de deixar naturalmente o eu num plano secundário, visto que o eu deve sua existência a um *principium individuationis*, à diferenciação individual, que não constitui um fenômeno biológico geral, dado o seu caráter de individuação. Embora as forças biológico-instintivas gerais possibilitem a constituição da personalidade, é isso, justamente, o que torna o instinto individual essencialmente distinto do geral e encontra-se até num contraste mais positivo com ele, tal como o indivíduo, como personalidade, diferencia-se sempre e notoriamente da coletividade. Sua essência consiste, precisamente, nessa diferenciação. É por isso que a Psicologia do eu tem de excluir e omitir sempre o coletivo da Psicologia do instinto, dado que descreve o processo do eu e este é diferente do instinto coletivo. A característica hostilidade entre os adeptos de ambos os pontos de vista é devida ao fato de que um pressupõe, conseqüentemente, a desvalorização e rebaixamento do outro, pois enquanto não for reconhecida a diferenciação da Psicologia do instinto e Psicologia do eu, tanto um lado como o outro atribuirão, fatalmente, validade geral à respectiva teoria. Não se pretende afirmar, de modo algum, que a Psicologia do instinto, por exemplo, não possa estabelecer uma teoria do processo do eu. Pode perfeitamente fazê-lo, mas de um modo e feição que ao psicólogo do eu parecerá uma negativa da sua própria teoria. Por tal motivo acontece em Freud que os "instintos do eu" manifestem ocasionalmente sua presença, sem dúvida, mas no mais importante tenham de conformar-se com uma existência modesta. Em Adler, pelo contrário, a sexualidade apareceu quase como um simples veículo, a serviço dos desígnios elementares do poder, de um ou outro modo. O princípio adleriano consiste em garantir o poder pessoal, que se sobrepõe aos instintos gerais. Quanto a Freud, é o instinto que subordina o eu, quer dizer, é o eu quem aparece em função do instinto.

Em ambos os autores, a tendência científica consiste em reduzir tudo ao próprio princípio e, por conseguinte, em deduzir tudo do mesmo. Essa operação pode realizar-se com bastante facilidade nas fantasias, pois estas não se adaptam à realidade com o mesmo caráter objetivamente orientado das funções conscientes, mas agem de acordo com o instinto e com o eu. Para quem se colocar no ponto de vista do

instinto, achará fácil encontrar a "satisfação do desejo", o "desejo infantil" e a "sexualidade reprimida". Quem se situar no ponto de vista do eu, encontrará com idêntica facilidade os desígnios elementares que buscam alcançar a segurança e a diferenciação da personalidade do eu, pois as fantasias são produtos intermediários que se localizam entre o eu e o instinto geral. Neste sentido, contêm elementos de ambas as partes. A interpretação que se faça a partir de uma ou outra das partes terá de ser sempre, por conseguinte, algo violenta e arbitrária, pois acarretará sempre a repressão de um dos caracteres. Mas, de modo geral, obter-se-á, entretanto, uma verdade demonstrável, se bem que seja apenas parcial e não possa pretender uma ratificação universal para a sua validade, que não excede os limites do seu próprio princípio. Na esfera do outro princípio, essa mesma verdade é inválida. A Psicologia de FREUD caracteriza-se pelo conceito central de *repressão* das tendências de desejos incompatíveis. O homem surge como um aglomerado de desejos que só em parte são ajustáveis, no que se refere ao seu objeto. As dificuldades neuróticas do homem resultam do fato de o influxo do meio, a educação e as condições objetivas impedirem, em parte, que os instintos operem à sua própria maneira. Do pai e da mãe provêm influxos, em parte morais, que são a origem de dificuldades e vínculos, em parte infantis, que comprometem a evolução da vida ulterior. A disposição instintiva original é um algo dado e imutável que, sobretudo por causa de influxos objetivos, sofre modificações perturbadoras; por isso se impõe como remédio necessário o desafogo dos instintos, da maneira menos perturbada possível, em relação a objetos convenientemente selecionados. Pelo contrário, a Psicologia de ADLER caracteriza-se pelo conceito central da *superioridade do eu*. O homem revela-se, em primeiro lugar, como um ponto egocêntrico que de maneira alguma deve submeter-se ao objeto. Ao passo que em FREUD a apetência do objeto, o vínculo com o objeto e a natureza impossível de certos desejos, no que se refere ao objeto, representam um papel importante, em ADLER tudo se orienta no sentido da superioridade do sujeito. O que em FREUD é a repressão do instinto em face do objeto, em ADLER é a segurança do sujeito. Em ADLER, o remédio é a supressão da segurança isolante; em FREUD, a supressão da repressão que torna o objeto inacessível.

O esquema fundamental é para FREUD, portanto, a *sexualidade*, que exprime a relação mais forte entre sujeito e objeto; para ADLER, porém, é o *poder* do sujeito que, da maneira mais eficaz, garantirá a sua segurança ante os objetos, proporcionando-lhe um isolamento inexpugnável e supressor de todas as relações. FREUD queria garantir a afluência tranqüila dos instintos, no sentido dos seus objetos respectivos. ADLER, ao contrário, queria vencer a proscrição hostil dos objetos a fim de emancipar o eu do jugo de sua própria armadura. Parece, portanto, que o primeiro ponto de vista seja o extrovertido e o segundo o introvertido. A teoria extrovertida é válida para o tipo extrovertido, ao passo que a introvertida é válida para o tipo introvertido. Na medida em que o tipo puro é um produto de evolução completamente unilateral, falta-lhe equilíbrio, naturalmente. A excessiva ênfase de uma função subentende o mesmo grau de repressão de outra. A repressão também não é anulada pela Psicanálise, na medida em que o método aplicado em cada caso estiver orientado segundo a teoria apropriada ao respectivo tipo. O que, na verdade, o extrovertido fará, portanto, será reduzir ao seu conteúdo instintivo as fantasias que emergem do seu inconsciente, de acordo com a sua teoria. O introvertido, pelo contrário, reduzirá as fantasias aos seus intuitos de poder. Num e noutro caso, o que se consegue com tal análise é, unicamente, a consolidação do tipo já existente, dificultando ainda mais a compreensão ou a mediação entre os tipos. Bem pelo contrário, a brecha ainda mais se dilata, tanto exterior como interiormente. No íntimo gera-se também uma dissociação, desde o momento em que as partículas da outra função que, segundo os casos, surjam nas fantasias inconscientes (sonhos, etc.), forem desvalorizadas e reprimidas. Por esse motivo um certo crítico teve razão, até certo ponto, ao afirmar que a teoria de FREUD era uma teoria neurótica, abstraindo, evidentemente, do fato dessa expressão ser mal-intencionada, e unicamente tende a fugir à obrigação de ocupar-se honestamente dos problemas debatidos. Tanto o ponto de vista de FREUD como o de ADLER são parciais e caracterizam unicamente um tipo.

Ambas as teorias adotam uma atitude de repulsa com respeito ao princípio da imaginação, desde o momento em que reduzem as fantasias ao ponto de as considerarem ape-

nas uma expressão semiótica.[28] Mas, na realidade, as fantasias pressupõem mais do que isso; são, com efeito, representantes do outro mecanismo, quer dizer, no introvertido, da extroversão reprimida. e no extrovertido, da introversão reprimida. Mas a função reprimida é inconsciente, logo rudimentar, embrionária e arcaica. Em tal estado, é incompatível com o nível superior da função consciente. O que há de inaceitável na fantasia promana, sobretudo, dessa característica peculiar da função básica não-reconhecida.

Nessas condições, a imaginação constitui algo recusável e imprestável para quem considerar princípio fundamental a adaptação à realidade exterior. Entretanto, sabe-se que toda boa idéia e todo ato criador da imaginação são oriundos e tiveram seu início naquilo a que costumamos chamar a fantasia infantil. Não só o artista é devedor à fantasia das mais altas horas de inspiração e criação de sua vida, como todo o espírito criador do homem. O princípio dinâmico da fantasia é a sua natureza *lúdica*, que também se assinala nas crianças e que, por isso mesmo, parece incompatível com os princípios do trabalho sério. Mas jamais se fez obra criadora sem esse jogo de fantasias. É incomensurável o que devemos ao jogo da imaginação. Considero, portanto, uma verdadeira falta de visão menosprezar a fantasia por sua natureza aventurosa ou reprovável. Não se deve esquecer que o mais valioso de um homem pode residir, precisamente, na sua imaginação. Digo intencionalmente *pode*, visto que, por outro lado, as fantasias carecem de valor sempre que não sejam aproveitáveis em sua forma de matéria-prima. Para se obter o que de mais valioso nelas existe, é necessário uma evolução das mesmas.

Fica por resolver a questão de apurar se o contraste entre ambos os pontos de vista poderá ou não ser equilibrado intelectualmente, de um modo satisfatório. Embora, tendo em devida conta o seu sentido, a tentativa de ABELARDO deva ser profundamente apreciada, ela não atingiu, porém, resultados práticos dignos de menção, já que não foi possí-

[28] Digo "semiótico" por contraste com "simbólico". Aquilo a que FREUD chama *símbolos* não são outra coisa senão *signos* dos processos instintivos elementares. Ora, um símbolo é a melhor expressão possível de um estado de coisas que não pode ser expresso de outra maneira senão numa analogia mais ou menos aproximada.

vel estabelecer uma função psicológica intermediária e teve de conformar-se com o conceptualismo ou sermonismo, que parece constituir apenas uma nova e parcial edição da velha idéia do *logos*. Como intermediário, o *logos* desfruta a vantagem, em relação ao *sermo*, de alimentar também esperanças não-intelectuais, na sua maneira humana de apresentar-se. Não posso deixar de sublinhar a minha impressão de que ABELARDO, espírito brilhantíssimo que possuía a mais penetrante compreensão do *Sic et Non*, * não se teria contentado com o seu conceptualismo paradoxal se um impulso apaixonado, que o levou a seu trágico destino, não o tivesse desviado de seu rumo. Para melhor se fundar essa impressão, convém estabelecer o contraste com os grandes pensadores chineses LAO TSE e TCHUANG TSE ou com SCHILLER, que conjugaram seus próprios problemas com o conceptualismo.

5. *A Disputa Sobre a Comunhão Entre Lutero e Zuínglio*

Entre os contrastes mais recentes que impressionaram os espíritos, devemos citar, sem dúvida, o protestantismo e o movimento da Reforma. Trata-se, porém, de um fenômeno de tal modo complexo que teríamos de decompô-lo em diversos processos separados a fim de poder ser alvo de um mais profundo exame analítico. Minha capacidade não vai até esse ponto. Terei de conformar-me, portanto, em destacar um único caso isolado, nessa grande controvérsia de espíritos: a disputa sobre a comunhão, travada entre LUTERO e ZUÍNGLIO. A doutrina da transubstanciação, a que já me referi anteriormente, foi sancionada em 1215 pelo Concílio de Latrão e, desde esse momento, passou a constituir uma firme tradição de fé, sob cuja influência LUTERO se formou. Embora a própria idéia de que uma cerimônia e sua prática concreta possam ter um significado sagrado e objetivo já seja, por si só, um tanto antievangélica, desde o momento em que a orientação evangélica entrava em revolta contra as instituições católicas, LUTERO não podia, contudo, libertar-se da efe-

* *Sic et Non* é também o título de uma das principais obras de PEDRO ABELARDO, dela dizendo EVELYN UNDERHILL (em *Mysticism*) que significou "a introdução da dialética e da especulação racionalista na Teologia, dando-lhe o caráter de uma nova ciência". *(N. do T.)*

tiva e sensual impressão imediata da comunhão do pão e do vinho. Reclama, portanto, a presença real do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia, que é a recepção do corpo e do sangue de Cristo "em e durante" a consumição do pão e do vinho. O significado religioso da vivência imediata e sem intermediação no objeto era tão grande para LUTERO que mesmo sua idéia se sentia dominada pelo atrativo concretista de uma presença material do corpo sagrado. Assim, seus intuitos esclarecedores partem todos do seguinte fato: a presença concreta do corpo de Cristo, ainda que "sem dimensão no espaço". Apoiando-se na chamada doutrina da consubstanciação, reconhecia que, com a substância do pão e do vinho estava também presente, na realidade, a substância do corpo sagrado. A ubiqüidade do corpo de Cristo que essa suposição exigia e que faz que o ser humano conceba importantes perturbações foi substituída, é certo, pelo conceito de onipotência, que equivale a dizer que Deus está presente onde quiser. Para além de todas essas dificuldades, LUTERO pôde obter, firme e intrépido, a vivência imediata da impressão sensível, preferindo buscar a transação, com todos os temores próprios do entendimento humano e recorrendo a explicações em parte absurdas e em parte insuficientes. Apenas é aceitável o fato de que somente o poder da tradição fez que LUTERO se mantivesse fiel a esse dogma, pois ele demonstrou amplamente que sabia desembaraçar-se das formas tradicionais da fé. Não nos equivocaremos, com certeza, se supusermos que foi, precisamente, o contato com o "real" e material da comunhão aquilo que, do ponto de vista do sentimento, estava incluso, para LUTERO, no princípio evangélico — quer dizer, no princípio de que o Verbo é o portador exclusivo da graça. Por conseguinte, para ele era certamente a palavra que tinha significação redentora mas com ela e além dela a comunhão era a transmissora da graça. Como já dissemos, isto só aparentemente seria uma concessão às instituições da Igreja Católica, visto que, na realidade, constituía apenas um reconhecimento, exigido pela Psicologia de LUTERO, do sentimento baseado na vivência sensível e imediata.

ZUINGLIO opôs-se ao ponto de vista luterano ao defender a pura concepção simbólica. Para ele, trata-se meramente de uma consumição "espiritual" do corpo e do sangue de Cristo. Esse critério está caracterizado pela razão e por

uma concepção ideal da cerimônia. Tem a vantagem de não afetar o princípio evangélico e de evitar, simultaneamente, todas as hipóteses contrárias à razão. Mas essa concepção não leva em conta aquilo que LUTERO queria manter, que era a realidade da impressão sensível e seu valor especial, do ponto de vista do sentimento. Por certo ZUÍNGLIO ministrava também a comunhão e fazia consumir o pão e o vinho, tal como LUTERO. Não obstante, sua concepção não continha a fórmula que refletisse, de maneira apropriada, o valor da percepção e os sentimentos característicos do ponto de vista objetivo. LUTERO oferecia uma fórmula, mas esta chocava-se com a razão e com o princípio evangélico. Isso é indiferente do ponto de vista da percepção e do sentimento, e com certa razão, pois à idéia, ao "princípio", pouco importa a percepção concreta do objeto. Em última análise, ambos os pontos de vista se excluem reciprocamente.

Para a concepção extrovertida, a formulação luterana oferece uma vantagem, para o ponto de vista ideal, a zuingliana. Embora a fórmula de ZUÍNGLIO não violente o sentimento e a percepção, reduzindo-se a oferecer uma concepção ideal, é evidente que dá margem a uma ação objetiva. Dir-se-ia, contudo, que o ponto de vista extrovertido não se conforma com essa margem de liberdade, pedindo por sua vez uma formulação em que o ideal seja acompanhado dos valores da percepção, da mesma maneira que a formulação ideal exige que o sentimento e a percepção a sigam.

Vou concluir o presente capítulo sobre o princípio dos tipos na História clássica e medieval do espírito, com a consciência de não ter feito outra coisa senão equacionar a questão. A minha competência não é tanta que possa ambicionar, de maneira alguma, tratar cabalmente um problema tão difícil e tão vasto, esgotando o tema. Se tiver conseguido transmitir ao leitor uma impressão sobre a existência de uma variedade de pontos de vista típicos, terei cumprido a minha missão. Necessito apenas acrescentar que estou convencido de que nenhuma das matérias aqui debatidas o foram de maneira definitiva e completa. Deixo esse trabalho para os que, sobre esses temas, possuem mais conhecimentos do que aqueles de que disponho.

II

AS IDÉIAS DE SCHILLER SOBRE O PROBLEMA DOS TIPOS

1. *As Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*

a) *Sobre a Função de Plena Validade e de Menor Validade*

Na medida em que os meus limitados recursos, aplicados à experiência, puderam apurar, Friedrich Schiller parece ser o primeiro que tentou uma verificação consciente, mas em grandioso estilo e com mais completa exposição de pormenores, da diversidade de disposições típicas. Encontramos esse notável propósito de exposição sobre as funções aqui tratadas e de busca de uma possibilidade conciliadora no ensaio publicado em 1795 sob o título de *Über die ästhetische Erziehung des Menschen.*[1] O ensaio consta, na realidade, de uma série de cartas endereçadas por Schiller ao Duque de Holstein-Augustenburg.

Pela profundidade dos pensamentos, pela penetração psicológica da matéria e pela ampla visão da possibilidade de uma solução psicológica do conflito, o ensaio de Schiller induziu-me a uma análise e descrição de suas idéias como até agora não recebeu, pelo menos, com idêntica amplitude e em relação ao presente tema. Como adiante se explicará, não é realmente pequeno o mérito de Schiller, segundo o nosso ponto de vista psicológico. Pelo contrário, ofereceu-nos conceitos elaborados que só agora começam, precisamente, a me-

---

[1] O autor utilizou a Edição Cotta, 1826, Vol. 18. [Título português da obra: *Sobre a Educação Estética do Homem.*]

recer a atenção da nossa ciência psicológica. A minha tarefa não será fácil, evidentemente, pois poderia incorrer no perigo de dar às idéias de SCHILLER uma interpretação de que pudesse afirmar-se não estar nela o que ele disse e escreveu. Na verdade, ainda que procure citar as próprias palavras do autor em todos os trechos fundamentais, não será possível, por certo, inserir suas idéias no contexto que me proponho estabelecer aqui, sem que haja uma parcela de interpretação ou exegese. A isso me obrigará, por uma parte, a circunstância atrás citada, mas, por outra parte, também o fato, impossível de ignorar, de que o próprio SCHILLER pertence a um determinado tipo e que, por conseguinte, mesmo contra a sua vontade, vê-se obrigado a oferecer-nos uma descrição unilateral.

A limitação das nossas concepções e conhecimentos em parte alguma se patenteia com maior clareza como nas exposições psicológicas, nas quais é quase impossível projetar outra imagem que não seja aquela cujos traços característicos e fundamentais se encontram previamente delineados em nossa própria alma. De muitos desses traços deduzi que a índole de SCHILLER pertence ao tipo introvertido, enquanto GOETHE (se pusermos de parte o seu intuicionismo, que a tudo supera) se inclina mais para o lado extrovertido. Não será difícil descobrir a própria imagem de SCHILLER na sua descrição do tipo idealista. Esse fato de pertencer a um determinado tipo impõe à sua formulação um condicionamento inevitável, cuja existência, em virtude de uma compreensão mais perfeita, não podemos esquecer em momento algum. A esse condicionamento pode, talvez, atribuir-se o fato de uma das funções ser descrita por SCHILLER de um modo mais completo que a outra e que, dessa maneira, o introvertido esteja incompletamente desenvolvido e mostre ainda certas características de menor validade, justamente imputáveis a esse desenvolvimento insuficiente. Nesses casos, a descrição por ele feita necessita da nossa crítica e correção. É auto-evidente que essa limitação de SCHILLER deu lugar a uma espécie de terminologia que não é aplicável num sentido genérico. Como introvertido, SCHILLER entende-se melhor com o mundo das idéias do que com as coisas do mundo. A relação com as idéias é de natureza mais sentimental ou mais especulativa segundo o indivíduo pertence mais ou menos ao tipo determinado pelo sentir ou pelo pensar. Eu gostaria de solicitar ao leitor, neste ponto, se por-

ventura já estiver iniciado, por anteriores leituras, na equiparação de sentir e extroversão, de pensar e introversão, que tenha na devida conta as definições dadas no anterior capítulo. Nos tipos de introversão e extroversão distinguem-se duas classes gerais de seres humanos, relativamente às quais a classificação em tipos funcionais, como tipos determinados pela função de pensar, sentir, perceber ou intuir, tem um caráter de subdivisão. Um introvertido pode, por conseguinte, pertencer ao tipo determinado pelo pensar ou pelo sentir, visto que tanto o reflexivo quanto o sentimental podem situar-se sob o predomínio da idéia, assim como, em certos casos, podem estar sob a influência predominante do objeto.

Se, segundo a sua natureza e tendo especialmente em conta o seu contraste característico com GOETHE, eu considerar SCHILLER um introvertido, fica desde já por solucionar a questão de saber a que subdivisão ele pertence. É uma questão difícil de resolver. Sem dúvida, o momento da intuição representa nele um importante papel, motivo por que se o considerarmos exclusivamente como poeta, poderemos incluí-lo no tipo de homem intuitivo. Mas nas cartas sobre a educação estética, SCHILLER apresenta-se-nos como pensador. E não só deduzindo daqui a conseqüência, mas tendo também em conta as repetidas confissões do próprio SCHILLER, sabemos até que ponto eram fortes os seus momentos de reflexão. Nessa conformidade, teremos de encarar o seu intuicionismo em função do seu pendor pensativo, de modo que a nossa compreensão o aborde, de preferência, do lado da psicologia do tipo reflexivo introvertido. Espero que, daqui em diante, possa deixar suficientemente demonstrado que essa concepção coincide com a realidade, visto não serem poucos os trechos das várias obras de SCHILLER que abonam em favor dessa concepção. Pedirei ao leitor, portanto, que tenha em mente o fato de minhas considerações se basearem no pressuposto que acabo de esboçar. Isto me parece imprescindível, pois SCHILLER trata o problema que se lhe deparou tal como o extraiu de sua própria experiência íntima. A formulação bastante genérica que lhe deu, tendo em conta que outra psicologia, isto é, outro tipo de homem, conceberia o mesmo problema em forma completamente distinta, poder-se-ia considerar como um abuso ou como uma generalização precipitada. Mas isto seria injusto, visto existirem os indivíduos de uma classe para a qual o problema

das funções diferenciadas apresenta o mesmo aspecto que para SCHILLER. Se eu porventura fizer sobressair, nalguns pontos das minhas considerações seguintes, a unilateralidade e o subjetivismo de SCHILLER, nada pretendo diminuir à validade e à importância do problema por ele equacionado; pelo contrário, o que pretendo é dar margem a outras formulações. Por conseguinte, a minha crítica comporta mais o significado de uma *transcrição* para um modo de expressão que despe a formulação de SCHILLER de seu condicionalismo subjetivo. De qualquer modo, as minhas considerações adaptam-se tanto a SCHILLER que se propõem debater muito menos a questão geral da introversão e extroversão, de que nos ocupamos exclusivamente no capítulo I, do que a questão do *conflito típico do tipo introvertido pensativo.*

O que sobretudo preocupa SCHILLER é o problema da causa e origem da dissociação de ambas as funções. Com penetrante visão, aponta o motivo fundamental na diferenciação dos indivíduos: "Foi a própria cultura que abriu essa ferida na nova humanidade".[2] Estas palavras já evidenciam a ampla compreensão do nosso problema, por parte de SCHILLER. A dissolução da ação conjunta e harmoniosa dos poderes da alma, na vida instintiva, assemelha-se a uma ferida incurável e sempre aberta, uma verdadeira ferida de Anfortas, porque o diferenciar uma função de diversas funções acarreta irremediavelmente o seu excessivo desenvolvimento e o descaso e enfraquecimento das demais.

Escreveu SCHILLER: "Não nego as vantagens que a geração atual pode alegar, na balança do entendimento, em contraste com o melhor do mundo pretérito; mas em filas cerradas terá de começar o duelo e terá de medir-se o todo com o todo. Quem, dentre os novos, se adianta para, homem contra homem, disputar ao ateniense em duelo singular o prêmio da humanidade? Donde provém essa desvantajosa situação do indivíduo, malgrado todas as vantagens da espécie?"

SCHILLER põe a culpa na cultura, quer dizer, na diferenciação de funções, por essa inferioridade dos novos. Começa por explicar como na arte e na erudição o entendimento intuitivo e o especulativo se hostilizam, mantendo mútua e zelosamente fechadas suas respectivas zonas de influência e

[2] Em *Sobre a Educação Estética do Homem.*

poder. "E com a esfera a que se restringe a própria atividade, dota-se cada um, também, com um amo que, não raramente, acabará impondo a repressão aos demais dotes. Enquanto aqui devasta a opulenta fantasia das laboriosas sementeiras do entendimento, ali o espírito de abstração é consumido pelo fogo que poderia ter aquecido o coração e incendiado a fantasia."[3]

E acrescenta: "Quando o caráter comum converte em norma a função do homem, quando num de seus cidadãos respeita somente a memória, noutro apenas o entendimento sinóptico, num terceiro a capacidade mecânica; quando aqui, indiferente ao caráter, só pede conhecimentos, quando ali um espírito ordeiro e um comportamento legal dão por bom o maior eclipse do pensamento... Se ao mesmo tempo pede que esses dons individuais sejam tão intensos quanto a extensão em que o sujeito tenha de ceder... por que espantarmo-nos se os demais dotes do espírito não forem atendidos, para que se dediquem todos os cuidados e atenções àquele que acarretar honra e proveito?"[4]

Encontra-se muita coisa importante nessas idéias de SCHILLER. É compreensível que, em virtude do conhecimento imperfeito que se tinha sobre o helenismo, na época de SCHILLER, se avaliasse humanamente o grego tomando por norma de aferição a amplitude das obras que a tradição nos legou e que, por esse motivo, se sobrestimasse a sua envergadura de maneira exorbitante, pois a imensa beleza grega não deve a sua existência, em última análise, ao contraste com o meio onde surgiu. A vantagem do homem grego consiste em estar menos diferenciado que o homem novo, se porventura quisermos ver nisso uma vantagem; pois as desvantagens de semelhante situação devem ser de uma eloqüência parelha. A diferenciação de funções não obedeceu, certamente, a maldade alguma, mas, como sempre e em todas as partes da natureza, à *necessidade*. Se um desses atrasados admiradores do firmamento grego e das delícias arcádicas tivesse vindo ao mundo como hilota, por certo contemplaria as belezas da Grécia com olhos muito diferentes. Se bem que nas condições primitivas do século V A. C. já se propicias-

[3] *Loc. cit.*

[4] *Loc. cit.*

sem singularmente ao indivíduo grandes possibilidades para o desenvolvimento de suas qualidades e capacidades, em todos os aspectos, isso era devido, porém, ao fato de milhares de seres humanos definharem, reduzidos às condições de maior miséria imaginável. Em alguns casos individuais, foi atingida, sem dúvida, uma elevada cultura pessoal, mas a cultura coletiva é um conceito completamente estranho na antiguidade. Era uma conquista que estava reservada ao cristianismo. Por conseguinte, os homens novos, como massa, não só podem medir-se com os gregos, mas superam-nos com grande margem, em todos os aspectos de uma cultura coletiva. Por outro lado, SCHILLER tem muita razão quando salienta que a nossa cultura individual não se realizou no mesmo ritmo da nossa cultura coletiva. E esse fato não melhorou nos 120 anos transcorridos desde que SCHILLER elaborou seu trabalho, muito pelo contrário; se com prejuízo para a cultura individual não tivéssemos avançado ainda mais na esfera coletiva, teriam bastado as reações violentas que ficaram personificadas no espírito de um STIRNER ou de um NIETZSCHE. Não há dúvida de que as palavras de SCHILLER têm atualmente a mesma validade que quando foram escritas.

Assim como a antiguidade fomentou, no tocante à evolução individual, o desenvolvimento de uma elite à custa da opressão de uma grande maioria do povo comum (hilotas, escravos), também na esfera cristã subseqüente se atingiu um estado de cultura coletiva ao fazer-se todo o possível para transpor o mesmo processo para o próprio indivíduo (elevando-o ao grau subjetivo, como costumamos dizer). Ao proclamar-se o valor do indivíduo mediante o dogma cristão de uma alma imarcescível, já não podia a maioria do povo de validade inferior, ante a realidade da liberdade, estar submetida a uma minoria de plena validade, antepondo-se então no indivíduo a função de maior valor às funções de menor valor. Assim se transpôs a importância cardinal a uma função valiosa única, com prejuízo para todas as demais funções. Com isso se incutiu psicologicamente no sujeito a forma social exterior da cultura antiga, dando lugar no indivíduo a um estado interior que, na antiguidade, fora uma situação exterior, quer dizer, uma função soberanamente favorecida que evoluiu e diferenciou-se à custa de uma maioria de menor validade. Graças a tal processo psicológico,

produziu-se gradualmente uma cultura que garante ao indivíduo, sem dúvida, os *droits de l'homme* numa dimensão incomparavelmente superior à da cultura antiga, mas que, por outro lado, tem a desvantagem de estar alicerçada numa cultura subjetiva de escravos, quer dizer, numa transferência para o campo psicológico da antiga escravatura da maioria, com o que se elevou, por certo, a cultura coletiva, mas se desvalorizou o nível de cultura individual. Assim como a escravização da massa era a chaga aberta da antiguidade, a escravidão das funções de menor validade é a ferida que sangra incessantemente na alma do homem contemporâneo.

"A unilateralidade no exercício dos poderes conduz inevitavelmente o indivíduo ao erro, mas a espécie à verdade", escreveu SCHILLER.[5] A preferência dada à função de validade superior pressupõe, para a sociedade, uma vantagem essencial, mas, para o indivíduo, implica um prejuízo, o qual chega ao ponto extremo das grandes organizações da cultura da nossa época tenderem para apagar totalmente a ação do indivíduo, visto basearem-se na sua aplicação marginal, dentro das diferentes funções escolhidas do homem. Não são os homens que importam, mas as funções diferenciadas. Na cultura coletiva, o homem não se apresenta como tal, sendo meramente representado por uma função, identificando-se inclusive com essa função e negando a vigência das demais funções de menor validade. Dessa maneira, o indivíduo moderno foi rebaixado à categoria de mera função, justamente porque só essa função representa um valor coletivo e é a única, portanto, capaz de garantir uma possibilidade vital. SCHILLER viu claramente que era impossível conseguir-se de outra maneira uma diferenciação funcional: "Para desenvolver as múltiplas capacidades do homem, não havia outro recurso senão enfrentá-las. Esse antagonismo das forças é o grande instrumento da cultura, mas apenas o instrumento, pois enquanto durar o antagonismo só estaremos a caminho de alcançar essa cultura".[6]

De acordo com essa concepção, o atual estado de antagonismo das forças não seria ainda um estado de cultura, pois nos encontraríamos apenas no caminho da cultura. So-

---

[5] *Loc. cit.*

[6] *Loc. cit.*

bre isto dividir-se-ão por certo as opiniões, pois uns entendem por cultura o estado vigente de cultura coletiva que outros, por seu lado, interpretam apenas como *civilização*, reivindicando para a cultura a mais severa exigência, quanto ao nível de evolução individual. SCHILLER cometeu um erro ao colocar-se exclusivamente nesse ponto de vista, confrontando a nossa cultura coletiva com a cultura grega, pois ao fazê-lo esqueceu a diversidade da civilização dos tempos clássicos, o que põe em dúvida a validade ilimitada da referida cultura. Assim, nenhuma cultura é, na verdade, completa, uma vez que se desloca sempre mais ou menos neste ou naquele rumo, isto é, umas vezes o ideal de cultura é extrovertido, o que quer dizer que o valor dominante reside no *objeto* e na relação com ele, e outras vezes o ideal é introvertido, atribuindo-se neste caso o principal significado ao indivíduo ou ao *sujeito* e à relação com a idéia. Na primeira dessas duas formas, a cultura adota um caráter coletivo e, na segunda, um caráter individualista. Portanto, é compreensível que, sob a influência da esfera cristã, cujo princípio básico é o amor cristão (e por associação de contrastes o seu oposto, precisamente, ou seja, a repressão da individualidade), surgisse uma cultura coletiva em que o indivíduo corre o perigo de submergir, desde o momento em que, por princípio, já se atribui uma validade menor aos valores individuais. Isso explica também a típica nostalgia que os clássicos alemães sentiam pelos tempos antigos, que para eles eram um símbolo de cultura individual e que, pelo mesmo motivo, também eram, na maioria dos casos, sobrestimados e freqüentemente idealizados em proporções exageradas. Não poucas vezes se realizaram tentativas de imitação e, por assim dizer, de adaptação ao modo perceptual do espírito helênico, tentativas que hoje nos parecem despropositadas, mas que merecem ser levadas em conta como precursoras de uma cultura individual. Nos 120 anos decorridos desde que SCHILLER escreveu sua obra, as condições não melhoraram, no que diz respeito a uma cultura individual, pelo contrário, pode-se afirmar que pioraram, na medida em que o indivíduo se deixou absorver, em muito maior escala que então, pela atuação coletiva, sobrando-lhe muito menos tempo para o desenvolvimento de uma cultura individual. Por tal motivo, possuímos atualmente uma cultura coletiva bastante desenvolvida que supera, de longe, tudo o que anteriormente

se conhecia, mas que, por outro lado, prejudicou, em grau cada vez maior, a cultura individual.

Existe hoje um profundo abismo entre o que um é e o que um representa, quer dizer, entre o que se é como indivíduo e o que se representa como função na coletividade. A função está desenvolvida, mas não a individualidade. Se o indivíduo quiser atingir um nível excelente, terá de identificar-se com a sua função coletiva, mas se fizer o contrário será avaliado, sem dúvida, como função na sociedade, mas, como individualidade, ficará completamente do lado de suas funções de validade inferior, não-evoluídas, e é simplesmente, pois, um bárbaro, enquanto, no primeiro caso, o indivíduo engana-se, felizmente, sobre o seu barbarismo efetivo. É certo que semelhante unilateralidade, no que se refere à sociedade, acarretou vantagens bastante apreciáveis e que deram lugar a progressos que, de outro modo, jamais se conseguiriam, como SCHILLER acentuou acertadamente: "Já pelo simples fato de concentrarmos num único alvo toda a energia do nosso espírito e de comprimirmos num feixe único de forças todo o nosso ser, poderíamos afirmar que emprestamos asas a essa força, levando-a artificialmente para além dos limites que a natureza parecia ter-lhe imposto". [1]

Mas essa evolução unilateral há de conduzir e conduzirá certamente a uma reação, pois as funções reprimidas de menor validade não podem ficar indefinidamente excluídas da convivência e da evolução. Chegará o momento em que "a dissociação do homem interior será de novo suprimida", garantindo dessa maneira a possibilidade vital de evolução do não-desenvolvido. Já sublinhei que a diferenciação na evolução cultural dá lugar a uma diferenciação das funções básicas da vida psíquica, de certo modo para além da diferenciação das capacidades e já dentro dos domínios próprios da disposição psicológica geral que dirige a espécie e modo de aplicação das capacidades. Dessa maneira, a cultura busca diferenciar aquela função que já revele, de um modo inato, uma aptidão melhor para ser cultivada. Assim, nuns é a faculdade de pensar, noutros é o sentir-se, de maneira especial, suscetível de desenvolvimento posterior, de modo que a cada um, sob a pressão das exigências da cultura, se

[1] *Loc. cit.*

aplique, também de maneira especial, o desenvolvimento dessa faculdade já favorecida pelos dons naturais, o que a tornam particularmente apta a ser cultivada. A possibilidade de aculturação não supõe, certamente, que tenha de atribuir-se *a priori* à função a perspectiva de uma excelência especial, mas (e vontade teríamos de dizer, pelo contrário) pressupõe uma certa fragilidade, instabilidade e plasticidade funcional, pelo que de maneira alguma haverá de buscar-se sempre o supremo valor individual nessa função, outrossim, o supremo valor coletivo, na medida em que, concretamente, a referida função tiver desenvolvido um valor coletivo. Ora, como já dissemos, pode muito bem suceder que entre as funções menosprezadas se ocultem valores individuais de categoria bastante superior, valores esses que, embora possam ser de reduzida importância para a vida coletiva, têm um significado máximo para a vida individual, representando, por conseguinte, valores vitais aptos a proporcionarem ao indivíduo uma intensidade e uma beleza vivenciais que em vão poderíamos esperar da função coletiva. É certo que a função diferenciada proporciona ao indivíduo a possibilidade de uma existência coletiva, mas não a satisfação e alegria vital que só nos podem ser oferecidas pelo desenvolvimento dos valores individuais. Por isso, a sua ausência é uma falta que profundamente se sente, com freqüência, mas a sua renúncia constitui uma amputação íntima que, parafraseando SCHILLER, poderia comparar-se a uma ferida dolorosa.

"Por conseguinte, por muito que a totalidade do mundo possa lucrar com o cultivo diferenciado das forças humanas, não se pode negar que os indivíduos a que ele se aplica sofrem sob a maldição desse intento do mundo. Por meio de exercícios ginásticos fazem-se, sem dúvida, corpos atléticos, mas só mediante o jogo livre e uniforme dos membros se atinge a beleza. Do mesmo modo, a tensão de determinadas forças do espírito pode gerar homens por certo extraordinários, mas só a temperatura uniforme dá aos mesmos homens um clima de felicidade e perfeição. E qual seria a nossa situação, relativamente às épocas pretéritas e futuras do mundo, se o cultivo da natureza humana exigisse um sacrifício semelhante? Teríamos sido os servos da humanidade, teríamos feito para ela um *trabalho de escravos*, e em nossa natureza amputada teriam ficado impressas as marcas vergonhosas des-

sa servidão... e tudo para que as gerações vindouras pudessem cuidar, com beatífica lentidão, de sua saúde moral e do livre desenvolvimento de sua humanidade! Será então o caso do homem estar votado a imolar-se no altar de uma qualquer finalidade? Privar-nos-ia a natureza, em seus desígnios, de uma perfeição que a própria razão nos dita de acordo com a sua? Tem de ser falso, portanto, que o cultivo das diversas forças torne necessário o sacrifício da sua totalidade; e ainda que a lei da natureza evidenciasse em alto grau uma tendência semelhante, *tem que depender de nós próprios que essa totalidade da nossa natureza, que a arte destruíra, seja restabelecida dentro de nós por uma arte superior.*"[8]

É indubitável que SCHILLER sentiu em sua vida pessoal esse conflito, da maneira mais profunda, e que dessa luta interior surgiu, precisamente, a sua ânsia de encontrar a unidade ou uniformidade que redimisse as funções oprimidas e em serviço escravo, realizando assim a recuperação de uma vida harmoniosa. Esse pensamento foi também o que motivou WAGNER, que no *Parsifal* lhe deu expressão simbólica através da restituição da lança perdida e no sarar da ferida. O que WAGNER quis exprimir simbólica e artisticamente, SCHILLER esforçou-se por equacionar claramente na reflexão filosófica. Não o proclama em voz alta, mas de modo implícito se revela com clareza bastante que o seu problema defende um *restabelecimento do modo e da concepção vivenciais da antiguidade*, donde se deduz imediatamente que evita ou deixa à margem, deliberadamente, a solução cristã do seu problema. Em todo caso, sua visão espiritual prende-se mais à beleza antiga que à doutrina cristã da redenção, a qual, na realidade, não pretendia outra coisa senão o que o próprio SCHILLER também se esforçava por conseguir: *a libertação do mal.* Como JULIANO, o Apóstata, disse em sua oração sobre o Rei Hélios,[9] o coração humano "transborda de encarniçada luta", com o que não só se caracteriza a si mesmo, acertadamente, mas a toda a sua época, isto é, o desequilíbrio interno da baixa antiguidade que encontrou sua expressão no caos e desvario sem par das mentes e corações, de que a doutrina de Cristo prometia redimir o homem. O

[8] *Loc. cit.* O grifo no texto transcrito é meu.

[9] Oração IV, *In Regem Solem*, de JULIANO. *Opera Omnia*, Lipsiae, 1696.

cristianismo não proporcionou, de fato, uma *solução*, mas uma *redenção*, um desprendimento de uma função valiosa em relação a todas as outras funções que pretendiam então vigorar com idêntico poderio. O cristianismo deu *uma* diretriz precisa, excluindo todas as outras orientações possíveis. Tal circunstância deve ter contribuído bastante para que SCHILLER evitasse, tacitamente, a possibilidade de salvação oferecida pelo cristianismo.

A estreita relação entre a antiguidade e a natureza pareceu oferecer a possibilidade que o cristianismo não garantia. "A natureza, em sua criação física, aponta-nos o caminho que devemos seguir no domínio moral. Mas não antes que tenha abrandado a luta das forças elementares nos organismos inferiores, sublimada na nobre constituição do homem físico. E do mesmo modo terá de apaziguar-se primeiro a luta elementar no *ethos* do homem, o conflito entre os instintos cegos, para que nele cessem os rudes contrastes antes de arriscar-se a favorecer a diversidade. Por outra parte, terá de garantir também a independência do seu caráter; a submissão a forças despóticas e estranhas terá dado lugar a uma liberdade decente; e só então poderá submeter-se a sua diversidade à unidade do ideal." [10]

Assim como não pode para desprender ou redimir a função de menor validade, mas que a tenhamos em devida conta, examinando-a e explicando-a para que, de um modo natural, se chegue ao acordo e fusão dos contrastes. Mas SCHILLER adverte que a aceitação de funções de menor validade poderá conduzir a um "conflito entre os instintos cegos", do mesmo modo que, por outra parte, a unidade do ideal restabeleceria a preeminência da função valiosa em face das funções de menor valia, com o que poderia ocasionar-se o antigo estado de coisas. Acentuemos que as funções de menor validade não se contrapõem à função de plena validade, segundo a sua mais profunda essência, porquanto, na realidade, o que dá origem ao contraste é a sua situação momentânea. Foram inicialmente descuidadas e reprimidas, porque constituíam para o homem culto um obstáculo à realização de seus fins. Estes eram, na verdade, interesses parciais que não equivaliam a uma perfeição da individualida-

---

[10] SCHILLER, *loc. cit.*, Carta VII.

de humana. Mas, além disso, essas funções não-reconhecidas não conflitam absolutamente com a finalidade que, em essência, se almeja. Enquanto o fim da cultura não coincidir com o ideal da perfeição do ser humano, tais funções estarão sempre submetidas a uma apreciação inferiorizante e, por conseqüência, a uma relativa repressão. A aceitação das funções reprimidas equivale a uma guerra civil ou intestina, ao desencadeamento de contrastes antes refreados, com o que a "autonomia do caráter" fica assim anulada. Só é possível chegar a essa autonomia mediante o apaziguamento dessa luta, o que parece impossível de se obter sem o exercício de uma ação despótica sobre as forças em conflito. Mas com esse despotismo é a liberdade que se compromete, tornando-se desse modo impossível a formação de uma personalidade moralmente livre. Ao garantir-se a liberdade, porém, cai-se no conflito dos instintos.

"Receosos da liberdade, que nas primeiras tentativas se apresenta sempre como inimiga, acabar-se-á, por um lado, lançando-se nos braços de uma cômoda servidão; e, por outro lado, levados ao desespero, por uma tutela pretensiosa, buscar-se-á a salvação no desencadear selvático do estado da natureza. A usurpação alegará a debilidade da natureza humana e a insurreição a dignidade da mesma, até que, por fim, intervém a grande dominadora de todas as coisas humanas, a força cega, e decide a suposta controvérsia dos princípios como um vulgar pugilato." [11]

A Revolução Francesa dotou essas palavras de um pano de fundo tão vivo quanto sangrento, ao iniciar-se sob o signo da Filosofia e da razão, com elevado ímpeto idealista, e terminando no caos sanguinolento donde surgiu o gênio despótico de Napoleão. Revelou-se a impotência da deusa Razão ante a investida da fera à solta. SCHILLER sente e percebe a situação de inferioridade da verdade e da razão, e postula por isso que a verdade se converta em *força*. "Se até agora não conseguiu provar satisfatoriamente a sua força triunfadora, tal não se deve a que o entendimento não tenha sabido revelá-la, mas a que se lhe fechou o coração e a que o instinto não tenha agido em seu favor. Pois, se assim não fosse, donde proviria esse predomínio ainda tão

---

[11] *Loc. cit.*

grande dos preconceitos e esse obscurantismo das mentes, apesar de toda a luz que a Filosofia e a experiência irradiam? *A nossa época é iluminada*, quer dizer, encontraram-se e propagaram-se conhecimentos que bastariam para regular os nossos princípios de ordem prática pelo menos. O espírito de livre investigação dissipou os conceitos quiméricos que, durante tanto tempo, impediram o acesso à verdade e serviram de alicerces para o fanatismo e a impostura sobre eles edificarem um trono. A razão purificou-se, ao emancipar-se da ilusão dos sentidos e da sofisticaria equívoca; e até a própria Filosofia, que antes nos tornava hostis perante a natureza, nos convoca, com vigorosa ênfase, para que retornemos ao seu seio... Qual a razão, pois, para que ainda sejamos bárbaros?" [12]

Sentimos, nestas palavras de SCHILLER, a proximidade do iluminismo e o intelectualismo fanático da Revolução Francesa. "A nossa época é iluminada..." ...que exagerada avaliação do intelecto! "O espírito de livre investigação dissipou os conceitos quiméricos..." ...que racionalismo! Tais palavras fazem-nos recordar, com nitidez, a exclamação do protofantasmista: "Dispersai-vos pois! As Luzes são nossas!" Se, por um lado, era próprio dessa época sobrestimar a importância e a eficiência da razão, embora esquecendo que se a razão possuísse, de fato, semelhante força teria encontrado há muito tempo uma superabundância de oportunidades para prová-lo, por outro lado não se pode esquecer o fato de que todas as cabeças competentes assim pensavam então, e que esse ímpeto de intelectualismo racionalista baseava-se, além disso, num vigoroso desenvolvimento subjetivo desse mesmo elemento em SCHILLER. Temos de contar com um predomínio do intelecto nele, não em face da sua intuição poética, mas da sua faculdade de sentir. Ao próprio SCHILLER parecia que imaginação e abstração, isto é, intuição e intelecto, estavam em conflito nele. Assim escreveu a GOETHE: [13] "Era isso que, especialmente nos primeiros anos, tanto no campo da especulação como no da arte poética, me dava um aspecto bastante acanhado; pois, regra geral, antecipava-se-me o poeta quando eu queria filosofar

[12] *Loc. cit.*, Carta VIII.

[13] Com data de 31 de agosto de 1794.

e quando queria entregar-me à poesia, era o espírito filosófico que tomava a dianteira. Ainda hoje me ocorre, com grande freqüência, a imaginação perturbar a minha abstração e o frio entendimento racional a minha poesia"

A sua extraordinária admiração pelo espírito goethiano, o modo quase feminino como vislumbrava e compreendia as intuições de seu amigo e que, com tanta freqüência, encontra expressão nas suas cartas, baseia-se precisamente na penetrante percepção desse conflito, que teria de evidenciar-se, com dupla intensidade, frente à natureza quase perfeitamente sintética de GOETHE. Esse conflito deve sua existência à circunstância psicológica da energia do sentimento prestar-se ao intelectual na mesma medida que à imaginação criadora. SCHILLER parece ter percebido isso. Na mesma carta a GOETHE, observa que quando começara a "conhecer e utilizar" suas forças morais, que assinalariam os limites justos para a imaginação e o intelecto, uma doença física ameaçara subvertê-las, abalando os seus alicerces. Trata-se do sintoma, já mencionado com freqüência, de uma função pouco desenvolvida, que por seu próprio impulso se afasta da disposição consciente, quer dizer, que com certa autonomia se intromete inconscientemente com outras funções, agindo sem seleção diferenciada e comportando-se dinamicamente, algo no gênero de um ímpeto ou mero reforço que dá à função consciente, diferenciada, o caráter do arrebatado ou do diligente, com o que, em muitos casos, essa função consciente ultrapassa os limites que deliberadamente se impôs por decisão própria e noutros casos, ao contrário, a mesma função detém-se antes de atingir seu objetivo, desviando-se por um curso acessório e ainda, em certas ocasiões, finalmente, sendo arrastada para um conflito com a outra função consciente, conflito que continuará sem resolver enquanto a força instintiva perturbadora, inconscientemente intrometida, não ficar em si e por si própria diferenciada e de algum modo submetida a uma determinada disposição consciente. Não erraremos, portanto, se supusermos que a pergunta de SCHILLER, "Qual a razão para que ainda sejamos bárbaros?" não só se baseia no espírito da época, mas também na própria psicologia subjetiva do escritor. Com a época, procura num lugar descabido a raiz do mal, pois o bárbaro jamais consistiu nem consistirá no fato da razão ou a verdade se imporem de modo insuficiente ou precário, mas no fato de se es-

perar delas efeitos semelhantes ou, inclusive, no fato de se dotar simplesmente a razão de tal virtude, graças a uma excessiva e supersticiosa avaliação da "verdade". O bárbaro reside na unilateralidade e no descomedimento, no desconhecimento exato das proporções.

Precisamente no impressionante exemplo da Revolução Francesa, que atingira por essa altura o ponto culminante do terror, podia ver SCHILLER até onde chegava o poder da deusa Razão e até onde o triunfo do animal irracional no homem. Foram esses acontecimentos seus contemporâneos que, por certo, tornaram o problema especialmente agudo em SCHILLER, dando lugar ao fato freqüente de um problema, de ordem pessoal, no fundo, e portanto de aparência subjetiva, crescer de súbito e converter-se, ao deparar com acontecimentos exteriores cuja psicologia contém os mesmos elementos que o conflito pessoal, numa questão generalizada e que abrange toda a sociedade. Dessa maneira se atribui também ao problema pessoal uma dignidade que antes não tinha, pois a verdade é que, no desacordo do indivíduo consigo próprio, existe sempre algo de vexatório e deprimente, pois sente-se colocado, por dentro e para fora, na mesma situação de um país desonrado com uma guerra civil. Por isso se evita exibir ante um grande público um problema puramente pessoal... a menos que se padeça de uma supervalorização própria, com um excesso arriscado. Mas, desde que se consiga encontrar e reconhecer a ligação que existe entre o problema pessoal e os grandes acontecimentos contemporâneos, tal ligação será equivalente a uma emancipação do isolamento puramente pessoal, adquirindo o problema subjetivo a amplitude de uma questão geral da nossa sociedade, em termos globais. Não é vantagem de somenos, em vista da possibilidade de uma solução. Pois enquanto o problema pessoal dispõe apenas das escassas energias do interesse consciente, por parte da própria pessoa, agora as forças instintivas da coletividade somam-se aos interesses do eu, dando assim lugar a uma nova situação que é uma garantia de novas possibilidades de solução. O que a força pessoal da vontade ou do valor jamais poderia conseguir, a força instintiva da coletividade fá-lo-á, permitindo ao homem superar obstáculos que não venceria com a energia pessoal apenas.

Assim, temos de partir do princípio de que as impressões dos acontecimentos seus contemporâneos incutiram em

SCHILLER a audácia necessária para intentar uma solução do conflito existente entre o indivíduo e a função social. Essa tensão foi também percebida, com profundidade, por ROUSSEAU, servindo mesmo de ponto de partida para a sua obra *Emile ou de l'Education*. Nela encontramos alguns trechos significativos, no que se refere ao nosso problema: "*L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune*".

"*Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres.*" [14]

ROUSSEAU começa a sua obra com as famosas palavras: "*Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme*". * Estas palavras são características de ROUSSEAU e de toda a sua época. Também SCHILLER volta o seu olhar não para o homem natural de ROUSSEAU, claro (a diferença é essencial), mas para o homem que vivia "sob o firmamento grego". Mas é comum a ambos a *orientação retrospectiva* e, a ela indissoluvelmente associada, a idealização e supervalorização do passado. Seduzido pela beleza da antiguidade, SCHILLER esquece o verdadeiro grego cotidiano, e ROUSSEAU perde-se em frases como

---

[14] *Emile*, Livro I, pág. 9. [Em francês no original: "O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se mantém subordinada ao denominador e cujo valor está em sua relação com o número inteiro, que é o corpo social. As boas instituições sociais são aquelas que melhor sabem desnaturalizar o homem, eliminar dele a sua existência absoluta para lhe conferir uma relativa e trausportar o eu para a unidade comum".

"O indivíduo que quer conservar na ordem civil o primado dos sentimentos, não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre vogando entre suas inclinações e seus deveres, jamais será homem ou cidadão; não será bom para ele próprio nem para os outros." *N. do T.*]

* "Tudo está bem quando sai das mãos do Autor das coisas; tudo degenera nas mãos do homem." *(N. do T.)*

estas: "*L'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu*". * Ao formular tal afirmação, esquece que o homem natural é radicalmente coletivo, quer dizer, é tanto em si como nos outros e é tudo o que se quiser além de uma unidade. Diz ROUSSEAU em certa altura: "*Nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout; les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous: notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mêmes. Chacun s'étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface... Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?*" [15]

ROUSSEAU deixa-se iludir: acredita que esse estado de coisas seja algo de novo. Não! O novo é termos chegado a ser *conscientes* desse estado, mas este sempre foi assim e tanto mais quanto mais nos aproximarmos dos primórdios. Na verdade, o que ROUSSEAU descreve não passa da mentalidade coletiva do homem primitivo que LÉVY-BRUHL (*loc. cit.*) tão corretamente caracterizou como "participation mystique". Esse estado de opressão da individualidade não constitui uma nova conquista, mas um remanescente daquela época arcaica em que não havia individualidade. Não se trata, portanto, de uma nova opressão da individualidade, mas, tão-somente, da consciência e da percepção do formidável poder do coletivo. Esse poder projeta-se, naturalmente, nas instituições estatais e eclesiásticas, como se cada indivíduo não encontrasse, ao que parece, meios e caminhos adequados para esquivar-se também aos mandamentos morais! Essas instituições estão completamente destituídas da onipotência que se lhes atribui e por motivo da qual, de tempos em tempos, são combatidas por inovadores de toda espécie; o poder opressor está situado, inconscientemente, dentro de nós próprios,

* "O homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, o integral absoluto." (*N. do T.*)

[15] *Loc. cit.*, Livro II, pág. 65. ["Dependemos de tudo, agarramo-nos a tudo; o tempo, o lugar, os homens, as coisas, tudo o que é, tudo o que será, tem importância para cada um de nós: o nosso indivíduo não é senão uma parcela mínima de nós próprios. Cada um de nós se alastra, por assim dizer, pela terra inteira e torna-se sensível em toda essa enorme superfície... Será a natureza que assim leva os homens para tão longe de si mesmos?" *N. do T.*]

tal como se expressa na prevalecente mentalidade coletiva dos bárbaros. À psique coletiva é odiosa, até certo ponto, toda evolução individual que não sirva diretamente aos fins coletivos. Portanto, a diferenciação de uma das funções de que falamos nas páginas anteriores pressupõe, sem dúvida, o desenvolvimento de um valor individual, mas ainda de acordo com o ponto de vista da coletividade, até o ponto do próprio indivíduo, como vimos, sair prejudicado. Ao desconhecimento que tinham da antiga psicologia humana se deve que ambos os autores cometessem erros de julgamento ao examinarem os valores do passado. Esses erros apóiam-se na ilusão de um primitivo e hipotético tipo de homem perfeito que, não se sabe como, caiu de toda a altura de sua perfeição. A orientação retrospectiva já constitui, em si mesma, um remanescente do pensar antigo, pois todos sabem que uma das características de toda a mentalidade antiga e bárbara era a crença numa paradisíaca idade de ouro anterior ao início dos maus tempos em que vivemos. Foi o grande evento social e histórico-espiritual do cristianismo que propiciou ao homem uma esperança no futuro e lhe ofereceu a possibilidade de realização dos seus ideais no mesmo futuro.[16] A maior ênfase dessa orientação retrospectiva na nova evolução espiritual tem de relacionar-se com o fenômeno do retorno geral ao paganismo, que se observa em escala crescente a partir do Renascimento.

Parece-me certo que essa orientação retrospectiva exerceu também alguma influência na seleção dos meios para a educação do homem. Esse espírito busca um apoio na imagem ilusória do passado. Poderíamos deixar tudo isto de lado se o conhecimento do conflito entre os tipos e entre os mecanismos típicos não nos obrigasse a investigar o que poderia ser obtido pelo acordo e a conciliação. SCHILLER teve a mesma ambição, como em seguida veremos. A tal respeito, a sua idéia básica ficou expressa nas seguintes palavras, que resumem o anteriormente dito: "Que uma divindade benéfica arranque do seio de sua mãe a criança, por um certo tempo, e a nutra com o leite de uma Idade melhor, e a faça crescer sob o distante firmamento grego, até que atinja a virilidade e, já homem, a faça regressar ao seu século como

---

[16] Este ponto já se encontra sugerido nos mistérios gregos.

uma figura estranha, não para regozijar-se com a sua presença, mas para, de um modo terrível, como o filho de Agamenon, purificá-la".[17] O recurso ao modelo grego dificilmente poderia exprimir-se com maior clareza. Nesta limitada formulação, ressalta um óbvio condicionamento que logo obrigou SCHILLER a efetuar uma ampliação essencial. Nesse sentido, acrescenta: "Tomará a matéria, por certo, do próprio presente, mas irá adquirir a forma numa Idade mais nobre, *buscando-a, inclusive, para além do tempo, na unidade imutável e absoluta de sua essência*". SCHILLER sentiu, notoriamente, que tinha de retroceder ainda mais, até uma época remota do heroísmo divino na qual os homens ainda eram semideuses. Por isso escreve: "Aqui, do puro éter, de sua natureza demoníaca, flui o manancial de beleza, imune à corrupção das gerações e dos tempos, que nas profundezas se revolvem num turbilhão sombrio". Aqui temos a bela miragem de uma Idade de Ouro em que os homens eram deuses e se deleitavam na contemplação da beleza eterna. Neste passo, o poeta SCHILLER ganhou a dianteira ao pensador. Mas este recupera-se, algumas páginas adiante. E diz: "Na realidade, é para fazer-nos refletir o fato de quase em todas as épocas da História em que florescem as artes e predomina o gosto, observar-se uma queda da humanidade, *não sendo possível indicar um único exemplo* em que um elevado grau e uma grande universalidade de cultura estética de um povo tenham coincidido com a liberdade política e as virtudes de cidadania, nem que tenham coincidido os belos costumes com os bons costumes, nem que o refinamento de maneiras tenha acompanhado a verdade".[18]

De acordo com esse reconhecido fato, que não pode ser refutado em detalhe nem em conjunto, os heróis desses tempos remotos não deviam observar em suas vidas um comportamento a que se pudesse chamar rigorosamente moral, o que, aliás, nenhum mito grego ou de outra origem jamais pretendeu. Com efeito, toda aquela beleza podia desfrutar as alegrias da vida apenas pelo simples motivo de que, então, eram inexistentes o código penal e a polícia de costumes. Com o reconhecimento desse fato psicológico, isto é, do fato

---

[17] *Sobre a Educação Estética do Homem*, Carta IX.

[18] *Loc. cit.*, Carta X.

de que a beleza vital só projeta seu dourado esplendor onde se erga sobre uma realidade repleta de trevas, fealdade e sofrimento, SCHILLER retirou a base para a sua própria tese. Propusera-se demonstrar que os indivíduos apartados podem unir-se pela visão, o gozo e a criação do belo. A beleza seria a medianeira na tarefa de restabelecimento da unidade original do ser humano. Em contraste com esse intuito, toda experiência assinala que a beleza, para existir, necessita por força da sua antítese.

Como antes o poeta, é agora o pensador quem acompanha SCHILLER: *desconfia* da beleza e chega mesmo a considerar possível que, segundo a experiência, ela exerça uma influência perniciosa. E diz: "Para onde quer que dirijamos o olhar, no mundo antigo, observamos como se repelem mutuamente o gosto e a liberdade; e notamos que *a beleza funda o seu domínio sobre as ruínas das virtudes heróicas*". [19]

Partindo desse ponto de vista, fruto da experiência, a tese de SCHILLER já só poderá fundamentar-se por meio do que se refere à virtude da beleza. Na seqüência da sua dissertação, chega mesmo a construir o inverso da beleza, com toda a clareza desejável: "Se nos ativermos, portanto, exclusivamente, ao que as experiências de que até hoje dispomos nos ensinam sobre a influência da beleza, em boa verdade direi que não é para nos sentirmos muito animados a *fomentar sentimentos tão perigosos para a verdadeira cultura do homem*. Talvez tenha mais valor, correndo até o risco de cair no tosco e no duro, prescindir-se do poder deletério da beleza e não nos entregarmos a ela, com todas as suas vantagens de refinamento, para ficarmos à mercê do seu poder de relaxamento e dissolução". [20]

O duelo entre o poeta e o pensador poderia resolver-se da melhor maneira se o pensador aceitasse as palavras do poeta, não literal, mas *simbolicamente*, tal como deve ser compreendida a linguagem de um poeta. Será que SCHILLER interpretou mal a si próprio? Quase afirmaríamos isso, pois de outro modo não poderia argumentar a tal ponto contra si próprio. O poeta fala-nos de um manancial de pura bele-

---

[19] *Loc. cit.*

[20] *Loc. cit.*

za, que flui para lá de todos os tempos e gerações, pelo que também está presente em todos os seres humanos. Mas não é ao homem da antiguidade grega que o poeta faz alusão; é ao velho pagão que há dentro de nós próprios, à parcela de natureza eterna e imune, de beleza natural que se anicha, inconsciente, mas vitalmente, dentro de nós e cujo vislumbre nos leva a exaltar as lendárias figuras de remotas eras, pelo que somos induzidos a cometer o erro de acreditar que esses seres possuíam aquilo que buscamos hoje. É o homem arcaico dentro de nós, rechaçado pela nossa consciência orientada coletivamente e que tão feio e arcaico nos parece, sendo como é o veículo daquela beleza que em vão procuramos algures. É desse que nos fala SCHILLER, o poeta, mas SCHILLER, o filósofo, interpreta-o, erradamente, como um padrão grego. É neste ponto que tudo quanto o pensador não pode deduzir logicamente de seus elementos de prova e na pesquisa dos quais empenha inutilmente seus esforços lhe é oferecido pelo poeta em sua linguagem simbólica.

De tudo o que ficou dito ressalta, com suficiente clareza, que todo intuito harmonizador do homem do nosso tempo, parcialmente diferenciado, terá de contar com a aceitação séria das funções de menor validade como não-diferenciadas. Não terá êxito algum qualquer intuito harmonizador que não consiga recuperar as energias das funções de validade inferior, encaminhando-as no sentido da diferenciação. Esse processo só pode ocorrer de acordo com as leis da energética, isto é, será necessário um curso que facilite às energias latentes uma possibilidade de escoamento. Seria uma tarefa totalmente destituída de finalidade, muitas vezes tentada e outras tantas fracassada, a de pretender converter diretamente uma função de menor validade numa de plena validade. Isso equivaleria a conseguirmos um *perpetuum mobile*. Nenhuma forma de energia de menor validade pode ser simplesmente convertida numa forma de energia de validade superior, nem sequer no caso de uma fonte de validade superior proporcionar seu apoio. Por outras palavras, a conversão só poderia ser levada a efeito à custa da função de validade superior, mas, de maneira nenhuma, feita a conversão, as formas de menor validade poderiam atingir o valor inicial da forma de energia de validade superior, nem esta poderia recuperar esse valor inicial, pois o resultado será e deverá ser uma compensação numa temperatura média.

Isto significa, para quem estiver identificado com a sua única função diferenciada, a queda num nível mais harmônico e equilibrado, é certo, mas de validade inferior em relação ao valor aparente inicial. Essa conseqüência é inevitável. Toda educação do homem que aspire à unidade e à harmonia do seu ser terá de levar na devida conta esse fato. SCHILLER deduz essa conseqüência à sua maneira, mas resiste a aceitar as conclusões, incluindo o risco de ter de abdicar da beleza. Mas, assim que o pensador deu expressão às suas inexoráveis ilações, o poeta tomou novamente a palavra: "Mas talvez a *experiência* não seja o tribunal ante o qual tenha de se decidir esta questão e, antes de acatarmos seu veredicto, deveríamos ter a certeza completa, isenta de toda e qualquer dúvida, de que se trata da mesma beleza de que falamos, a cujo respeito os exemplos mencionados são testemunhas desfavoráveis".[21] Como se vê, SCHILLER procura, neste ponto, colocar-se acima da experiência ou, por outras palavras, quer atribuir à beleza uma qualidade que, de acordo com a experiência, ela não possui. Acredita que "*seria preciso demonstrar que a beleza é uma condição necessária da humanidade*", quer dizer, uma categoria necessária e urgente. Por isso fala de um conceito puro e racional de beleza, e de um "caminho transcendente" que nos afasta do "círculo dos fenômenos e da presença vital das coisas". "Quem não se arrisca para além da realidade, jamais conquistará a verdade."[22] A resistência subjetiva contra a queda, inevitável segundo a experiência, leva SCHILLER a exercer forte pressão sobre o intelecto lógico, posto a serviço do sentimento, para obrigá-lo a soltar uma fórmula que possibilite, finalmente, alcançar o objetivo inicial, embora sua inviabilidade já esteja demonstrada. Um ato de violência semelhante cometeu ROUSSEAU, ao pretender que a dependência da natureza não dá margem para a existência de vícios de qualquer espécie, mas a dependência dos homens, conforme a seguinte conclusão sua: "*Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes reviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la*

---

[21] *Loc. cit.*

[22] *Loc. cit.*

liberté qui maintient l'homme exempt de vice, la moralité qui l'élève à la vertu".

Na base dessa reflexão, dá o seguinte conselho: "*Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation". (. . .) "Il ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonté des enfants n'est point gâtée par notre faute, ils ne veulent rien inutilement".* [23]

A infelicidade está, justamente, no fato das "lois des nations" jamais coincidirem, em circunstância alguma, com as leis da natureza, de modo que o estado da civilização seja, simultaneamente, o estado da natureza. Se fosse possível imaginar tal coincidência, teria de ser em termos de um compromisso, em que nem uma nem outra das situações poderia realizar o seu próprio ideal, ficando ambas muito aquém dos mesmos. Ora, quem pretenda alcançar o ideal de um ou outro estado, terá de cingir-se à proposição formulada pelo próprio ROUSSEAU: "*Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre*". *

Dentro de nós existem ambas as necessidades: natureza e cultura. Não só não podemos ser nós próprios como temos ainda que estar relacionados com outra coisa. Terá de existir, portanto, um meio que não seja um simples compromisso, mas um estado ou um processo de completa concordância com o ser vivo, algo parecido àquilo a que o profeta alude quando fala de uma *semita et via sancta*, uma *via directa ita ut*

---

[23] *Emile*, Livro II, págs. 68 e seg. [Em francês no original: "Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nenhuma força humana pudesse jamais vencer, a dependência dos homens converter-se-ia então na das coisas; reunir-se-iam na república todas as vantagens do estado natural com as do estado civil, juntar-se-ia à liberdade que mantém o homem isento de vício, a moralidade que o eleva ao plano da virtude". "Conservai a criança na dependência única das coisas e tereis seguido a ordem da natureza no progresso de sua educação". (. . .) "Não se deve constranger uma criança a ficar quieta num lugar se ela quiser andar, nem forçá-la a andar se quiser ficar quieta num lugar. Quando a vontade das crianças não é adulterada por nossa culpa, elas jamais querem uma coisa inutilmente e sem motivo". *N. do T.*]

* "É preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer simultaneamente um e outro." *(N. do T.)*

stulti non errent per eam. [24] Estou inclinado, portanto, a dar ao poeta em SCHILLER — de quem o pensador se serviu, neste caso, com certa violência — sua parcela de razão, pois, no fim de contas, não existem apenas verdades racionais, mas também verdades irracionais. E o que por via do intelecto parece ser impossível a respeito das coisas humanas, acabou por ser verdade reconhecida, com freqüência, por meio do irracional. Verdadeiras foram as maiores transformações sofridas pela humanidade, que não atingiram o plano da realidade por meio de cálculo intelectual, mas por sendas que os contemporâneos não tinham percebido ou tinham excluído por absurdas, e que só muito mais tarde outras gerações se deram conta de sua íntima necessidade. Mas o mais freqüente é não serem realmente compreendidos tais caminhos, pois as mais importantes leis da evolução do espírito humano ainda são para nós um mistério completo.

Sinto-me pouco inclinado, sem dúvida, a atribuir um valor especial aos trejeitos filosóficos do poeta, pois o intelecto a serviço do poeta é uma faca de dois gumes. Neste caso, o intelecto já deu de si tudo o que dele podíamos esperar, ao desvendar a contradição entre desejo e experiência. É ocioso, portanto, exigir ainda ao pensamento filosófico que nos dê a solução para essa contradição. E ainda que fosse possível imaginar uma solução, continuaríamos, apesar disso, diante do obstáculo, visto que não se trata, efetivamente, de imaginar ou apurar uma verdade racional, mas de descobrir um caminho que acompanhe a vida real. Nunca faltaram teses e sábias teorias. Se a solução dependesse delas, teria a humanidade tido no tempo de PITÁGORAS a mais bela oportunidade de ganhar altura, em todos os sentidos. Por isso não vamos tomar ao pé da letra, por assim dizer, o que SCHILLER nos propôs, mas considerá-lo como um *símbolo* que, de acordo com o pendor filosófico de SCHILLER, aparece envolto nas roupagens do conceptualismo filosófico. Nesta acepção, o "caminho transcendente" que SCHILLER se dispunha a encontrar não se entenderá como um *raisonnement* crítico-cognitivo, mas, de preferência, simbolicamente, como o caminho que o homem segue, sempre que depara com um obstáculo que não pode ser logo superado pelo uso do raciocínio ao encontrar-

---

[24] Isaías, XXXV, 8. ["Uma via direta e de maneira que mesmo os insensatos que a percorram não se extraviem." *(N. do T.)*]

-se perante uma tarefa insolúvel. A fim de encontrar e seguir esse caminho, é preciso deter-se demoradamente nos contrastes em que se ramificou o anterior caminho. Com o dique se detém o curso do rio da vida. Aí, onde se verifica a acumulação da libido, ramificam-se os contrastes que antes estavam fundidos no único caudal vital e passam a defrontar-se como adversários sequiosos de luta. Numa prolongada luta de duração e desfecho imprevisíveis, esgota-se a tensão dos contrários, e a energia que perderam cede o lugar à terceira coisa que logo constitui, precisamente, o início do novo caminho.

Em conformidade com essa regra, SCHILLER empenha-se também num profundo estudo dos contrastes em ação. Seja qual for o obstáculo com que deparemos — sempre que seja de grande dificuldade — a discordância entre o próprio intento e o objeto resistente converte-se também num conflito dentro de nós próprios. Pois quando me esforço por subordinar à minha vontade o objeto rebelde, todo o meu ser entra gradualmente em contato com ele, de acordo, precisamente, com a forte contribuição de libido que uma parte de mim faz fluir, por assim dizer, para o objeto. Dessa maneira tem lugar uma identificação parcial de certas zonas semelhantes de minha personalidade com a essência do objeto. Uma vez registrada a identificação, o conflito está automaticamente trasladado para a minha própria alma. Esta "introjeção" do conflito com o objeto faz que eu me ponha em desacordo comigo, dando assim lugar a uma impotência ante o objeto e a dissolução de afetos que são sempre sintomas de uma discrepância íntima. Os afetos demonstram, porém, que percebo a mim próprio, encontrando-me portanto (se não sou cego) em situação de me concentrar e de observar em mim próprio o jogo dos contrastes.

Foi esse o caminho seguido por SCHILLER: não apurou a discrepância entre estado e indivíduo, mas localizou-a, como se vê no começo da Carta XI, numa duplicidade de "pessoa e situação", quer dizer, como o eu e sua alternativa de ser afetado. Enquanto o eu é de relativa constância, o seu relacionar-se (o ser afetado) é variável. SCHILLER pretende, assim, apreender a divergência na sua origem. Com efeito, um dos lados é a função consciente do eu e o outro é o coletivo relacionável. Ambos os determinantes pertencem ao domínio da Psicologia humana. Mas os diferentes tipos

stulti non errent per eam. [24] Estou inclinado, portanto, a dar ao poeta em SCHILLER — de quem o pensador se serviu, neste caso, com certa violência — sua parcela de razão, pois, no fim de contas, não existem apenas verdades racionais, mas também verdades irracionais. E o que por via do intelecto parece ser impossível a respeito das coisas humanas, acabou por ser verdade reconhecida, com freqüência, por meio do irracional. Verdadeiras foram as maiores transformações sofridas pela humanidade, que não atingiram o plano da realidade por meio de cálculo intelectual, mas por sendas que os contemporâneos não tinham percebido ou tinham excluído por absurdas, e que só muito mais tarde outras gerações se deram conta de sua íntima necessidade. Mas o mais freqüente é não serem realmente compreendidos tais caminhos, pois as mais importantes leis da evolução do espírito humano ainda são para nós um mistério completo.

Sinto-me pouco inclinado, sem dúvida, a atribuir um valor especial aos trejeitos filosóficos do poeta, pois o intelecto a serviço do poeta é uma faca de dois gumes. Neste caso, o intelecto já deu de si tudo o que dele podíamos esperar, ao desvendar a contradição entre desejo e experiência. É ocioso, portanto, exigir ainda ao pensamento filosófico que nos dê a solução para essa contradição. E ainda que fosse possível imaginar uma solução, continuaríamos, apesar disso, diante do obstáculo, visto que não se trata, efetivamente, de imaginar ou apurar uma verdade racional, mas de descobrir um caminho que acompanhe a vida real. Nunca faltaram teses e sábias teorias. Se a solução dependesse delas, teria a humanidade tido no tempo de PITÁGORAS a mais bela oportunidade de ganhar altura, em todos os sentidos. Por isso não vamos tomar ao pé da letra, por assim dizer, o que SCHILLER nos propôs, mas considerá-lo como um *símbolo* que, de acordo com o pendor filosófico de SCHILLER, aparece envolto nas roupagens do conceptualismo filosófico. Nesta acepção, o "caminho transcendente" que SCHILLER se dispunha a encontrar não se entenderá como um *raisonnement* crítico-cognitivo, mas, de preferência, simbolicamente, como o caminho que o homem segue, sempre que depara com um obstáculo que não pode ser logo superado pelo uso do raciocínio ao encontrar-

[24] Isaías, XXXV, 8. ["Uma via direta e de maneira que mesmo os insensatos que a percorram não se extraviem." *(N. do T.)*]

-se perante uma tarefa insolúvel. A fim de encontrar e seguir esse caminho, é preciso deter-se demoradamente nos contrastes em que se ramificou o anterior caminho. Com o dique se detém o curso do rio da vida. Aí, onde se verifica a acumulação da libido, ramificam-se os contrastes que antes estavam fundidos no único caudal vital e passam a defrontar-se como adversários sequiosos de luta. Numa prolongada luta de duração e desfecho imprevisíveis, esgota-se a tensão dos contrários, e a energia que perderam cede o lugar à terceira coisa que logo constitui, precisamente, o início do novo caminho.

Em conformidade com essa regra, SCHILLER empenha-se também num profundo estudo dos contrastes em ação. Seja qual for o obstáculo com que deparemos — sempre que seja de grande dificuldade — a discordância entre o próprio intento e o objeto resistente converte-se também num conflito dentro de nós próprios. Pois quando me esforço por subordinar à minha vontade o objeto rebelde, todo o meu ser entra gradualmente em contato com ele, de acordo, precisamente, com a forte contribuição de libido que uma parte de mim faz fluir, por assim dizer, para o objeto. Dessa maneira tem lugar uma identificação parcial de certas zonas semelhantes de minha personalidade com a essência do objeto. Uma vez registrada a identificação, o conflito está automaticamente trasladado para a minha própria alma. Esta "introjeção" do conflito com o objeto faz que eu me ponha em desacordo comigo, dando assim lugar a uma impotência ante o objeto e a dissolução de afetos que são sempre sintomas de uma discrepância íntima. Os afetos demonstram, porém, que percebo a mim próprio, encontrando-me portanto (se não sou cego) em situação de me concentrar e de observar em mim próprio o jogo dos contrastes.

Foi esse o caminho seguido por SCHILLER: não apurou a discrepância entre estado e indivíduo, mas localizou-a, como se vê no começo da Carta XI, numa duplicidade de "pessoa e situação", quer dizer, como o eu e sua alternativa de ser afetado. Enquanto o eu é de relativa constância, o seu relacionar-se (o ser afetado) é variável. SCHILLER pretende, assim, apreender a divergência na sua origem. Com efeito, um dos lados é a função consciente do eu e o outro é o coletivo relacionável. Ambos os determinantes pertencem ao domínio da Psicologia humana. Mas os diferentes tipos

observarão esses acontecimentos fundamentais segundo várias luzes, em cada caso. Para os introvertidos, a idéia do eu é, sem dúvida, o elemento contínuo e predominante da consciência, e o que está em discrepância com essa idéia é o relacionar-se ou o ser afetado. Para o extrovertido, pelo contrário, a ênfase está mais na continuidade da relação com o objeto ou menos na idéia do eu. Para ele, portanto, o problema apresentaria aspectos distintos. Não convém esquecer este ponto, pois teremos de usá-lo ao examinarmos as reflexões subseqüentes de SCHILLER. Quando ele diz, por exemplo, que a pessoa se revela "no eu eternamente persistente e só nele", há que ter na devida conta que isso foi pensado segundo o ponto de vista de um introvertido. Pelo contrário, do ponto de vista de um extrovertido, teria que dizer algo como a pessoa se revela única e exclusivamente através do seu relacionar-se, na função de relacionação com o objeto. *Persona*, no introvertido, só é, com efeito, o eu exclusivamente, ao passo que no extrovertido a pessoa consiste no ser afetada e não no eu afetado. O eu, neste caso, reside — de certo modo — em sua afeição por outrem, quer dizer, em sua relação. O extrovertido encontra-se colocado no domínio do variável, do intercâmbio; o introvertido, no da constância e da permanência. O eu não é "eternamente constante", nem coisa que se pareça, para o extrovertido, que para isso tem uma apurada visão. O introvertido, pelo contrário, aprofunda-o excessivamente e por isso vibra à menor transformação, sempre que isso afeta o eu. O ser afetado pode supor para ele algo verdadeiramente penoso, ao passo que o extrovertido nao quer prescindir dele, de maneira nenhuma. A seguinte formulação revela-nos, sem mais rodeios, o introvertido: "Em todo intercâmbio, persistir como eu mesmo, converter todas as percepções em experiência íntima, quer dizer, em unidades de conhecimento e em lei, para todas as épocas, as diversas classes de fenômenos, é o preceito que me é dado pela nossa natureza racional".[25] É evidente a disposição típica que se aplica à abstração que sustenta a própria persistência e que, inclusive, se converte em norma suprema. Toda a vivência terá de ascender à categoria de experiência, imediatamente, e da soma de experiências resultará, também de maneira direta, uma lei que seja válida para

[25] SCHILLER, *loc. cit.*, Carta XI.

todo o sempre e sem que o outro estado, aquele em que da vivência não haverá que deduzir espécie alguma de experiência, para assim se evitar que surjam leis passíveis de constituir um obstáculo para o futuro, deixe de ser igualmente humano. Tudo isto recebeu cabal resposta no fato de SCHILLER não ser capaz de imaginar um Deus *adveniente* sem *ser eternamente*, o que é uma maneira de reconhecer, com penetrante intuição, "a divina semelhança" do estado introvertido ideal: "O homem, imaginado em sua perfeição, seria portanto a unidade persistente que, nas marés da transformação e das mudanças, persiste eternamente como ele próprio". E mais: "A propensão para a divindade está indiscutivelmente intrínseca na personalidade do próprio homem".

Esse conceito da essência de Deus é pouco compatível com a sua humanização cristã e com os pontos de vista — de natureza análoga — do neoplatonismo, a respeito da mãe dos deuses e de seu filho que, como demiurgo, desce no advento.[26] Mas a concepção de SCHILLER revela qual é a função a que reconhece o valor supremo, a divindade, e que não é outra senão a persistência da idéia de eu. O eu que se abstrai de ser afetado é para SCHILLER o mais importante e, por isso, é a idéia mais diferenciada nele, como acontece com todos os introvertidos. O seu deus, o seu valor supremo, é a abstração e conservação do eu. Para o extrovertido, pelo contrário, Deus é a vivência no objeto, a consumição integral no objeto, razão por que um deus feito homem terá de ser mais simpático que um legislador eternamente imutável. Eu gostaria de sublinhar, neste ponto, que tais critérios só são válidos para a psicologia consciente dos tipos. No inconsciente, a situação inverte-se. SCHILLER parece ter vislumbrado algo disso, pois se por uma parte é certo que sua consciência crê num deus imutável, por outra parte são os sentidos que abrem o caminho de acesso à divindade, quer dizer, por meio do ser afetado, do mutável, no processo vital. Mas tal função é para ele de importância secundária e, na medida em que se identifica com o seu eu e se abstrai do mutável, a sua disposição consciente torna-se também completamente abstrata, enquanto o ser afetado, a relação com

[26] Cf. a Oração de JULIANO sobre a mãe dos deuses.

o objeto, há de necessariamente mergulhar ainda mais no inconsciente. Deste conjunto de circunstâncias, podemos deduzir as seguintes conseqüências:

Na disposição consciente abstrata, que, obedecendo a seus ideais, faz de toda vivência uma experiência e converte as experiências em leis, observa-se uma certa escassez e limitação característica do introvertido. SCHILLER teve oportunidade de senti-la em suas relações com GOETHE, pois percebia a natureza mais extrovertida de GOETHE, ao confrontá-la com a sua.[27] É o próprio GOETHE quem, de modo característico, diz a seu próprio respeito: "Eu, na verdade, como homem observador sou um realista dos pés à cabeça, de modo que, diante de todas as coisas que se oferecem ao meu exame, nada delas, nem o implícito nelas, sou capaz de desejar, e entre os objetos não sei fazer, em absoluto, nenhuma outra distinção que a de decidir se me interessam ou não".[28] A respeito da influência que SCHILLER exercera sobre ele, escreveu: "Se eu lhe servi como representante de alguns objetos, você, em troca, afastou-me da *observação excessivamente apurada das coisas exteriores e de suas relações, fazendo-me debruçar sobre mim próprio e ensinando-me a considerar com mais justiça a variedade do homem interior*", etc.[29] SCHILLER, por seu turno, encontrou em GOETHE o complemento à perfeição, freqüentemente salientada, do seu ser, mas sem deixar, simultaneamente, de perceber a disparidade, que descreve da seguinte maneira: "Não espere você descobrir em mim uma grande abundância material de idéias; isso é o que encontrarei em você. A necessidade que sinto e aquilo a que aspiro é fazer do pouco muito e se você chegar algum dia a conhecer de perto a minha pobreza, em tudo o que se chama conhecimentos adquiridos, verificará, talvez, que nalguns aspectos consegui realizar meus intentos. Por ser mais limitado o âmbito de minhas idéias, posso percorrê-lo com muito maior rapidez e assiduidade e, precisamente por isso, posso dispor com mais latitude de meu reduzido caudal, procurando pela forma a variedade que falta ao conteúdo. Você ambiciona simplificar o grande mundo de suas idéias, eu bus-

[27] Carta a GOETHE, de 5 de janeiro de 1798.

[28] Carta a SCHILLER, de 27 de abril de 1798.

[29] Carta a SCHILLER, de 6 de janeiro de 1798.

co a variedade para o meu pequeno patrimônio. Você há de governar um reino, eu apenas uma família, talvez numerosa, de conceitos, que eu sinceramente gostaria de ver ampliada num pequeno mundo". [30]

Se pusermos de lado a manifestação de certos sentimentos de inferioridade, que é típica do introvertido, e acrescentarmos, no que se refere ao "grande mundo das idéias", que o extrovertido é mais vassalo do que senhor no seu reino, a descrição de SCHILLER oferece-nos uma imagem fiel da escassez que costuma evidenciar-se em resultado de uma disposição essencialmente abstrata.

Outra conseqüência da disposiçao consciente abstrata, que revelará sua importância no curso de nossa investigação, é o fato do consciente desenvolver, neste caso, uma disposição compensadora. Quanto mais a abstração consciente evita relações com o objeto (porque se formulam demasiadas "experiências" e resultantes "leis"), tanto mais no inconsciente se destaca uma apetência do objeto, a qual acaba por manifestar-se no consciente como uma *vinculação obrigatória e sensível ao objeto*. Quando tal acontece, a relação sensível com o objeto ocupa o lugar de uma relação sentimental ausente ou reprimida pela abstração. Daí resulta que SCHILLER conceba os *sentidos* e não os *sentimentos* como o caminho de acesso para a divindade. O seu eu reside no pensar, mas o seu ser afetado, seus sentimentos, situam-se no domínio da sensibilidade. A divergência está, por conseguinte, definida entre uma espiritualidade como pensamento e uma sensibilidade como afeto ou sentimento. No extrovertido, porém, a situação é inversa: a sua relação com o objeto está desenvolvida, mas o mundo de suas idéias é de ordem sensível e concreta.

O sentir sensível, ou melhor dito, o sentir em estado de sensibilidade, é *coletivo*, quer dizer, um gênero de relação ou afetação que, ao mesmo tempo, coloca sempre o homem em estado de *participation mystique*, em estado, portanto, de identificação parcial com o objeto percebido. Essa identificação manifesta-se através de uma dependência automática do objeto percebido, sendo isto o que obriga o introvertido, por meio do *circulus vitiosus*, a efetuar um esforço de

---

[30] Carta a GOETHE, de 31 de agosto de 1794.

abstração, com o fim de evitar que a relação se intensifique, bem como as imposições que decorrem dela. SCHILLER reconheceu essa característica especial do sentir sensível: "Enquanto só percebe, só apetece e por mero apetite atua, *não é nada mais que mundo*".[31] Mas como o introvertido não pode abstrair indefinidamente, esquivando-se à afeição, vê-se coagido, em último recurso, a dar forma ao exterior. Escreveu SCHILLER a propósito: "De maneira que, para não ser só mundo, há que dar forma à matéria, que alienar tudo o que é interior, sem enformar tudo o que é exterior. Ambas as tarefas, imaginadas em sua plenitude, levam-nos de regresso ao conceito de divindade, do qual eu partira".[32]

Esta conjugação é significativa. Suponhamos que o objeto sensivelmente sentido é um ser humano. Deixar-se-ia aplicar essa receita? Por outras palavras: deixar-se-ia enformá-lo como se quem está com ele relacionado fosse o seu próprio criador? Não há dúvida de que o homem está destinado a representar um papel de deus em escala reduzida, mas, em última análise, as coisas inanimadas também têm um direito divino de serem o que são, pois tinham já decorrido séculos infinitos desde que o mundo deixara de ser um caos, quando os primeiros hominidas começaram a polir pedras. Seria, sem dúvida, um empreendimento duvidoso que todo introvertido pretendesse alienar o limitado mundo de seus conceitos e dar depois forma ao exterior. É certo que isso acontece todos os dias, mas também é verdade que o homem tem de sofrer, e com sólidos motivos, em virtude dessa semelhança divina. Para o extrovertido a fórmula seria: "Transpor para a intimidade todo o exterior e enformar todo o íntimo". Como vimos, foi essa a reação que SCHILLER suscitou em GOETHE, o qual nos oferece ainda um bom paralelo ao escrever o seguinte àquele: "Em troca, sou, em todos os gêneros de atividades, quase diria que de um modo perfeito, *um idealista: não pergunto, absolutamente, pelos objetos, exigindo apenas que tudo esteja em conformidade com as minhas idéias*" (27 de abril de 1798). Quer isto dizer que quando o extrovertido pensa, tudo ocorre tão autoritariamente como quando o introvertido se empenha exteriormen-

---

[31] *Sobre a Educação Estética do Homem*, Carta XI

[32] *Loc. cit.*

te.[33] Assim, essa fórmula só poderá reivindicar validade onde um estado quase perfeito tiver sido alcançado; assim, no introvertido, um mundo conceptual tão rico, flexível e expressivo que deixe de precisar já condicionar o objeto numa cama de Procusto, e no extrovertido um conhecimento e consideração tão completos do objeto que não possa resultar mais numa caricatura, quando se pense conjuntamente com ele. Vemos, portanto, que SCHILLER baseia sua fórmula no máximo possível, colocando assim o desenvolvimento psicológico do indivíduo ante uma exigência exorbitante — isso supondo que ele tenha percebido inteiramente as implicações contidas na sua fórmula. Seja como for, uma coisa está bem clara: essa fórmula que manda "alienar tudo o que é íntimo e dar forma a tudo o que é exterior" constitui o ideal da disposição consciente do introvertido. Tem por fundamento, de um lado, o pressuposto de um âmbito ideal do mundo íntimo dos conceitos, do princípio formal; e, de outro lado, a suposição de uma possibilidade ideal de aplicação do princípio sensível, que no presente caso aparece não como afeto ou afeição, mas como potência ativa. Enquanto for "sensível" o homem "só será mundo" e para "não ser só mundo, tem que dar forma à matéria". Observe-se aqui uma inversão do princípio sensível, passivo e paciente. E como pode acontecer essa inversão? É precisamente disso que se trata. Não passa de uma hipótese que o homem dê, ao mesmo tempo, ao seu mundo conceptual a extraordinária amplitude que seria necessária para gerar uma forma positiva do mundo material e, de outra parte, inverta a sua afeição e sensibilidade, transferindo-a de um estado passivo para um ativo, para elevá-la assim à altura do mundo de suas idéias. O homem tem de estar referido a alguma coisa, *submetido*, por assim dizer, caso contrário seria verdadeiramente semelhante a deus. Por isso tinha de acontecer que SCHILLER chegasse a cometer violência no objeto. Mas com isso concederia à função arcaica de validade inferior um ilimitado direito à existência, o que depois NIETZSCHE, como se sabe,

[33] Eu desejaria deixar expresso, nesta altura, que todas as minhas observações sobre extrovertido e introvertido, no decurso do presente capítulo, são válidas apenas para os tipos específicos aqui analisados, ou seja, o tipo extrovertido e intuitivo de sentimento, que está representado por GOETHE, e o tipo introvertido e intuitivo de pensamento, que SCHILLER representa.

também faria, pelo menos teoricamente. Essa suposição não é, absolutamente, atribuível a SCHILLER, pois em parte alguma, que eu saiba, ele se manifestou conscientemente a tal respeito. Sua fórmula possui mais, talvez, um recorte ingênuo-idealista inteiramente compatível com o espírito da sua época, ainda não contaminada por aquela profunda desconfiança sobre a essência e a verdade humanas que caracterizou a época do criticismo psicológico, inaugurada por NIETZSCHE. A fórmula de SCHILLER poderia concretizar-se mediante a aplicação de um brutal ponto de vista de violência, desprezando toda a justiça e eqüidade em relação ao objeto, toda a consideração escrupulosa de sua própria competência. Só nesse caso, que por certo não entrou nos desígnios de SCHILLER, a função de validade inferior poderia chegar também a um plano de convivência. Dessa maneira, o arcaico se acerca sempre, ingênuo e inconsciente, ainda furtivamente oculto, no princípio, pelo fulgor das frases grandiloqüentes e dos belos gestos; e assim obtivemos a "cultura" que hoje desfrutamos e sobre cuja essência a humanidade já começa, até certo ponto, a alimentar suas dúvidas e divergências. O impulso arcaico de violência, que até agora se ocultara atrás do gesto de cultura, acabou surgindo à superfície, para demonstrar inequivocamente que "ainda somos bárbaros".

Na verdade, não convém esquecer que, a par de uma disposição consciente que pode vangloriar-se, graças a uma certa semelhança divina, do seu elevado ponto de vista absoluto, desenvolve-se também uma disposição inconsciente cuja semelhança divina está orientada para baixo, no sentido de um deus arcaico de natureza sensual e violenta. A enantiodromia de HERÁCLITO trata de que chegue o dia em que esse *deus absconditus* se faça presente à face do mundo e ajuste contas com o Deus de nossos ideais. É como se a gente do final do século XVIII não tivesse querido ver, em toda a sua clamorosa evidência, o que então ocorria em Paris, preferindo teimar numa certa disposição espirituosa, acalorada ou divertida, para iludir-se fechando os olhos aos abismos do ser humano.

Lá em baixo, porém, é algo temeroso e horrível,
E não procure o homem tentar os deuses,
E nunca, nunca, almeje devassar
O que eles, clementes, velam na Noite e no Espanto.

(SCHILLER, *Der Taucher*)

Nos tempos em que SCHILLER viveu, não se fizera ainda sentir que chegara a hora de enfrentar o ínfero. NIETZSCHE estava muito mais próximo (intimamente, também) dessa hora, motivo por que, para ele, era coisa assente que a humanidade se aproximava de uma época de grandes lutas. Por isso também foi ele quem, como único e verdadeiro discípulo de SCHOPENHAUER, rasgou o véu da ingenuidade e achou, no seu *Zaratustra*, algo do que viria a constituir o mais vivo conteúdo dos tempos vindouros.

b) *Sobre os Instintos Básicos*

Na Carta XII, SCHILLER examina os dois instintos básicos, consagrando-lhes uma descrição pormenorizada. O instinto "sensível" ocupa-se de manter "o homem dentro dos limites temporais e convertê-lo em matéria". Esse instinto exige "que haja variação e que o tempo possua um certo conteúdo. Esse estado do tempo apenas cumprido denomina-se *sensibilidade*".[34] "Nesse estado, o homem apenas é uma unidade quantitativa, um momento preenchido, ou melhor, não *o* é, pois a sua personalidade anula-se enquanto estiver dominada pelo sensível e o tempo arrasta-o consigo."[35] "Com ataduras ilaceráveis esse instinto algema o espírito, que aspira a pairar nas alturas do mundo dos sentidos, e protesta pela libérrima peregrinação da abstração pelo infinito, arrastando-a de novo, para dentro da fronteira do presente."

É sumamente característico da psicologia de SCHILLER o fato dele conceber como "sensibilidade" a manifestação desse instinto e não, por exemplo, como um *apetite* sensível e ativo. Isso demonstra que, para ele, o sensível reveste-se de um caráter *reativo*, de afeto, o que é típico do introvertido. Um extrovertido salientaria, com certeza, o caráter de *apetite*, antes de mais nada. Além disso, é característico que seja esse instinto a exigir a variação. A idéia requer imutabilidade e eternidade. Os situados sob o primado da idéia aspiram à persistência e, por conseguinte, todos os que aspirem à variação têm de situar-se no campo oposto. No caso

[34] *Loc. cit.*, Carta XII.

[35] *Loc. cit.*

de SCHILLER, isso ocorre com o sentimento e a percepção que, em conformidade com a regra, estão ligados em virtude de seu fraco desenvolvimento. SCHILLER promoveu uma distinção insuficiente entre *sentimento* e *percepção,* como se vê pelo seguinte trecho: "O sentimento apenas pode dizer: isso é verdade para este sujeito e neste momento, e outro momento e outro sujeito podem vir que recolham a manifestação da percepção de agora". *(Loc. cit.)*

Este trecho mostra-nos, claramente, que em SCHILLER a percepção e o sentimento se conjugam também na expressão verbal. O conteúdo da transcrição acima demonstra uma insuficiente valorização e diferenciação de percepção e sentimento. O sentimento diferenciado também é suscetível de estabelecer *vigências genéricas,* não só as casuísticas. A verdade, porém, é que a *percepção sentimental* do tipo reflexivo introvertido, por causa do seu caráter passivo e reativo, é apenas casuística, visto que não logra alcandorar-se para além do caso estrito que a estimulou, a uma comparação abstrata de todos os casos, pois de tal tarefa não se incumbe, no tipo reflexivo introvertido, a função sentimental, mas a reflexiva. No tipo sentimental introvertido ocorre o inverso, alcançando o sentimento um caráter geral e abstrato e podendo, portanto, estabelecer valores igualmente gerais e duradouros.

Da descrição de SCHILLER, deduz-se ainda que a percepção sentimental (com o que designo, especificamente, a mistura característica de sentimento e percepção no tipo reflexivo introvertido) é aquela função com que o eu não se identifica. Tem o caráter do que se contraria, do que é estranho e do que "suprime" a personalidade, a arrasta consigo, arrancando o homem para fora de si próprio e alienando-o. Por isso SCHILLER estabelece também o paralelo com o *afeto,* que põe o homem "fora de si".[36] Recuperar a serenidade chama-se, "de maneira igualmente exata, *voltar a si*",[37] quer dizer, voltar ao eu, refazer a pessoa. De modo que, sem dar margem a erros, deduz-se de tudo isso que, para SCHILLER, a percepção sentimental é algo que não pertence à pessoa e significa, apenas, uma circunstância aleatória, mais

[36] Isto é, "*extro verte-o*".

[37] Isto é, "*intro verte-se*".

ou menos dispensável, à qual, ocasionalmente, "uma vontade firme se opõe com êxito". Mas dir-se-ia que, para o extrovertido, esse aspecto é o que constitui de fato sua legítima essência e que, na realidade, é o mesmo quando está afetado pelo objeto, o que é bastante fácil de entender se atentarmos para o fato de que, para o extrovertido, a relação com o objeto é a função de validade superior, à qual o pensar e sentir abstratos são tão opostos quanto indispensáveis para o introvertido. O preconceito da sensibilidade tanto gravita em torno do pensar do tipo sentimental extrovertido como do sentir do tipo reflexivo introvertido. Para ambos os casos, está pressuposto um "controle" máximo do material e do casuístico. A vivência no objeto também conhece, tal como a abstração, aquela "libérrima peregrinação pelo infinito" de que fala SCHILLER.

Em virtude dessa exclusão da sensibilidade conceptual e do âmbito da pessoa, pôde SCHILLER chegar à afirmação de que a pessoa é "uma unidade absoluta e indivisível", "que nunca pode estar em contradição consigo mesma". Essa unidade é um desiderato do intelecto, que pretenderia conservar o sujeito numa integridade ideal e donde se exclui, portanto, como função de plena validade, a função da sensibilidade, que para ele é de menor validade. O resultado é a mutilação do ser humano, tema que constitui, justamente, o motivo e o ponto de partida da investigação de SCHILLER.

Visto que, para SCHILLER, o sentimento possui a qualidade de percepção sentimental e, portanto, é casuístico, ao pensamento formativo, o "instinto formal", como SCHILLER o denomina, é atribuído, naturalmente, um valor máximo, um verdadeiro valor de eternidade:[38] "Mas quando o pensamento diz: *assim é, decidiu para sempre e eternamente*, e a validade de sua sentença está garantida pela própria *personalidade, que desafiará toda a mudança*".[39] Neste ponto, somos levados a pôr a questão: será que, de fato, somente o que persiste constitui um sentido e um valor para a personalidade? A variação, o advento e a evolução não represen-

---

[38] Para SCHILLER, "instinto formal" e "força do pensamento" sobrepõem-se. Cf. Carta XIII.

[39] *Loc. cit.*, Carta XII.

tam, porventura, valores mais elevados que o simples "desafio" à mudança? [40]

"Desse modo, portanto, onde o instinto formal se impõe e o objeto puro atua em nós, temos a amplitude máxima do ser, desaparecendo todas as limitações, e o homem ascende da unidade quantitativa a que o restringia a pobreza dos sentidos, para a unidade de idéias que abrange todo o domínio fenomenológico." (...) "Já não somos indivíduos, mas gênero; o juízo de todas as mentes expressa-se pelo nosso, a eleição de todos os corações está representada pelo nosso ato."

É indubitável que o pensamento do introvertido aspira a esse empíreo, mas é de lamentar que a unidade de idéia seja o ideal de uma classe humana numericamente restrita. O pensar é apenas uma função que, completamente desenvolvida e obedecendo unicamente a suas próprias leis, aspira naturalmente à validade geral. Por conseguinte, o pensar só pode abranger uma parte do mundo, enquanto outra parte só pode ser compreendida pelo sentimento, outra pela percepção, etc. É por isso que existem diferentes funções psíquicas, dado que o sistema psíquico só pode ser biologicamente entendido como um sistema de adaptação e temos de partir do princípio de que fomos dotados de olhos porque há luz. O pensamento, portanto, sob toda e qualquer circunstância, possui tão-só um terço ou um quarto de significação, se bem que dentro de sua própria esfera seja exclusivamente válido, assim como a vista é a função exclusivamente válida para a percepção das vibrações luminosas e o ouvido para a percepção das vibrações acústicas. Portanto, quem coloca por cima de tudo a "unidade da idéia", considerando a percepção sentimental um conceito oposto à sua personalidade, poderá comparar-se a quem, tendo bons olhos, for completamente surdo e anestésico.

"Já não somos indivíduos, mas gênero"; certamente, quando nos identificamos com o pensamento, com *uma* função única e exclusiva, somos seres coletivos de validade geral, mas completamente divorciados de nós próprios. Fora desse um quarto de psique, ficam os outros três quartos na penum-

[40] No decorrer da sua investigação, o próprio SCHILLER critica esse ponto.

bra, reprimidos e inferiorizados em seu valor. "*Est-ce la nature, qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?*" – poderíamos perguntar como ROUSSEAU,* mas apenas se pode dizer que é a nossa própria psicologia, e não a natureza, o que, em primeiro lugar, sobrestima de modo bárbaro uma função e por ela se deixa arrastar. Esse ímpeto constitui, sem dúvida, uma parcela da natureza, quer dizer, trata-se dessa impetuosa energia instintiva que assusta o tipo diferenciado quando se manifesta "acidentalmente", não na função ideal, onde é exaltada e apreciada com divino entusiasmo, mas uma função de menor validade, como SCHILLER peremptoriamente afirmou: "Mas o teu indivíduo e tua necessidade momentânea *serão arrastados pela variação e aquilo que hoje desejas ardentemente chegará num dia em que será objeto de tua aversão*".[41]

Que o indômito, o desproporcionado, se revelem na sensibilidade – *in objectissimo loco* – ou na função altamente desenvolvida como superavaliação e deificação, é fundamentalmente a mesma coisa: *barbárie*. Esta não se pode ver enquanto o indivíduo estiver hipnotizado pelo *objeto* do fazer e ignorar o *como* da ação.

Ser idêntico a uma função diferenciada equivale a ser coletivo, não mais *identicamente coletivo*, é certo, como o indivíduo primitivo, mas *coletivamente ajustado*; na medida em que isso se concretiza, o "juízo de todas as mentes é expresso pelo nosso" ao pensarmos e falarmos como é de esperar, precisamente, naqueles cujo pensamento está diferenciado e ajustado pelo mesmo padrão. Também "a eleição de todos os corações está representada pelo nosso ato", enquanto pensarmos e atuarmos como todos desejam que se pense e atue. Todos acreditam e até desejam que o melhor e aquilo a que deve aspirar-se é à máxima identidade possível com uma função diferenciada, pois isso é o que provoca as vantagens sociais mais evidentes; mas, por outro lado, para a minoria da natureza humana, a qual constitui, até certo ponto, uma grande parte da individualidade, tal identidade acarreta as maiores desvantagens. Escreveu SCHILLER:

---

* "Será a natureza que assim leva os homens para tão longe de si mesmos?" *(N. do T.)*

[41] *Loc. cit.*, Carta XII.

"Enquanto se defender um antagonismo original e, por isso, necessário entre ambos os instintos, não haverá por certo qualquer outro meio de conservação da unidade no homem senão *subordinando incondicionalmente* o instinto sensível ao racional. Assim será possível chegar-se à uniformidade, mas não à harmonia, e o homem continuará eternamente dividido". [42] "Como permanecer fiel aos seus princípios fundamentais apresenta dificuldades, recorre-se ao meio mais cômodo *de proteger o caráter embotando os sentimentos,* porquanto é infinitamente mais fácil permanecer tranqüilo ante um adversário inerme do que dominar um inimigo bravo e robusto. É nesta operação que também consiste, predominantemente, aquilo a que se chama formar um homem; e, no melhor sentido da expressão, quando significa também a educação do homem interior e não só a do homem exterior. A um homem assim formado, tratar-se-á de assegurar, por certo, que sua natureza seja rude e como tal pareça. Mas, simultaneamente, encontrar-se-á solidamente protegido por princípios básicos e a humanidade de fora atingi-lo-á tão pouco quanto a humanidade de dentro." [43]

SCHILLER também sabia que ambas as funções, o pensamento e o afeto (percepção sentimental), podem *suplantar-se mutuamente* (sendo isso o que justamente acontece, como vimos, quando uma função é preferida a outra). "Pode colocar a intensidade que a força ativa exige no passivo (afeição), antecipar-se pelo instinto material ao instinto formal e converter a faculdade receptiva em força determinante. Pode *adjudicar* a *extensão* que convém à força passiva à ativa (ao pensamento positivo), antecipar-se pelo instinto formal ao material e suplantar a faculdade receptiva pela força determinante. No primeiro caso, nunca chegará a ser ele próprio, no segundo nunca chegará a ser outra coisa." [44]

Neste notável trecho está contido muito do que anteriormente foi debatido. Quando a força do pensamento positivo acorre à percepção sentimental, o que equivale a uma inversão do tipo introvertido, impõem-se as qualidades das percepções sentimentais não-diferenciadas e arcaicas, isto é,

---

[42] *Loc. cit.*, Carta XIII, nota.

[43] *Loc. cit.*

[44] *Loc. cit.*, Carta XIII.

o indivíduo fica num estado de relação máxima, de identidade com o objeto percebido. A esse estado corresponde uma *extroversão de validade inferior*, ou seja, uma extroversão que, por assim dizer, divorcia completamente o homem do seu eu e desfaz os seus vínculos e identidades arcaicas de natureza coletiva. Deixa de ser "ele próprio" para converter-se numa pura relação e identificação com o seu objeto e, por conseguinte, desprovido de ponto de vista. O introvertido oferece instintivamente a maior resistência contra esse estado, o que não o impede, porém, de cair nele com freqüência, de um modo inconsciente. Esse estado não pode confundir-se com a extroversão de um tipo extrovertido, embora o introvertido seja sempre propenso a cometer esse erro e a demonstrar por essa extroversão um desprezo idêntico ao que, no fundo, alimenta sempre por sua própria relação extrovertida.[45] Por outro lado, o segundo caso pressupõe a pura descrição do tipo reflexivo introvertido, o qual, com as amputações realizadas nas percepções sentimentais de validade menor, condena-se à esterilidade, ou seja, passa a encontrar-se num estado em que "a humanidade de fora atingi-lo-á tão pouco quanto a humanidade de dentro".

Também aqui é evidente que SCHILLER escreve sempre de acordo com o ponto de vista do introvertido. Na verdade, o extrovertido, que nunca interfere no seu eu no pensamento e apenas na relação sentimental com o objeto, situa-se a si próprio no objeto e é precisamente nele que se encontra e define, ao passo que o introvertido é nele que se perde. Por outro lado, o extrovertido, quando introverte, acaba numa relação de validade inferior com as idéias coletivas, numa identidade com o pensar coletivo, de natureza arcaica e concretista, que poderíamos designar como *representação perceptiva*. Nessa função de validade inferior perde-se tal qual o introvertido em sua extroversão. O extrovertido tem, portanto, a mesma repulsa, ou medo, ou desprezo tácito pela introversão que o introvertido tem pela extroversão.

SCHILLER percebeu o contraste entre ambos os mecanismos, no seu caso, portanto, entre perceber e pensar ou, como

---

[45] Eu gostaria de fazer aqui a advertência, para evitar falsas interpretações, de que esse desprezo não afeta o objeto (pelo menos, isso não sucede como regra), mas apenas à própria relação.

também costumava dizer, entre "matéria e forma" ou "passividade e atividade" (afeição e pensar ativo), [46] como um contraste *invencível*. "A distância entre perceber e pensar" é "infinita" e não pode ser "absolutamente superada por coisa alguma". Ambos os "estados são antagônicos e jamais poderão ser conjugados". [47] Mas ambos os instintos querem ser e, como "energias" que são, assim pensa SCHILLER, de uma feição bastante moderna, requerem e precisam de um "alívio de tensão". [48] "Tanto o instinto material como o instinto formal levam muito a sério suas exigências, pois que um se refere ao conhecimento como *realidade* e o outro como *necessidade* das coisas." [49] O alívio "do instinto sensível não tem por que ser, de maneira alguma, conseqüência de uma incapacidade física ou de um embotamento da sensibilidade, os quais só merecem desprezo, onde quer que seja; deverá ser um ato de libertação, uma atividade da pessoa que, por sua intensidade moral, modere o sensível... Só pelo espírito deve o sentimento perder". [50] De acordo com isto, deveríamos deduzir que o espírito só deve perder pelo sentido. SCHILLER não o afirma de maneira direta, mas é o que quer dizer quando escreve: "Esse alívio do instinto formal também não deve ser o resultado de uma impotência espiritual ou do adormecimento das forças do pensamento e da vontade, o que significaria uma degradação para a humanidade. É na plenitude de percepções que devemos encontrar sua tão falada origem; a própria sensibilidade deverá defender os seus domínios com triunfante energia e opor-se à violência que o espírito, com sua atividade preestabelecida, quisesse cometer sobre ela". [51]

Nestas palavras ficou explícito o reconhecimento da equivalência entre "sensibilidade" e espiritualidade. SCHILLER concede, pois, à percepção um direito legítimo a existência própria. Mas, simultaneamente, vemos ainda nesse trecho acima transcrito a insinuação de um profundo pensamento,

---

[46] Em contraste com o pensamento *reativo* a que já nos referimos.

[47] SCHILLER *loc. cit.*, Carta XVIII.

[48] *Loc. cit.*, Carta XIII.

[49] *Loc. cit.*, Carta XV.

[50] *Loc. cit.*, Carta XIII.

[51] *Loc. cit.*

qual seja a idéia de uma "ação recíproca" de ambos os instintos, uma comunidade de interesses ou *simbiose*, como diríamos em termos mais modernos, em que o produto remanescente de uma das atividades constitui a matéria nutritiva das demais. SCHILLER disse que "a ação mútua de ambos os instintos consiste na ação de um *fundamentar* e *condicionar* ao mesmo tempo a do outro" e em "cada um alcançar por si só a sua maior evidência quando, precisamente, o outro se encontra em ação". Segundo esta concepção, o contraste entre eles não deve, absolutamente, ser considerado como algo deletério, mas, pelo contrário, algo proveitoso e revigorante que é preciso manter e estimular. É verdade que tal requisito contradiz o predomínio de uma função única, diferenciada e socialmente valiosa, visto ser ela que, sobretudo, reprime e reflete as funções de validade inferior. Isto significaria uma revolta de escravos contra o ideal heróico que nos obriga a sacrificar pelo *Um* todos *os Outros*. Quando se quebra tal princípio, que, como se sabe, tendo sido instituído pelo cristianismo, em grande parte, para lograr uma rápida espiritualização do homem, também ajudou bastante à sua materialização, emancipam-se, naturalmente, as funções de menor validade e pede-se que sejam reconhecidas, com razão ou sem ela, no mesmo plano da função diferenciada. Dessa maneira ficará patente o profundo antagonismo entre o sensível e o espiritual, ou entre a percepção sentimental e o pensamento, no tipo reflexivo introvertido. Esse profundo antagonismo, como SCHILLER também sublinhou, dá lugar a um condicionamento mútuo que, no plano psicológico, equivale à eliminação do chamado princípio de poder, ou seja, o abandono da validade geral em conseqüência de uma função coletiva diferenciada, adaptada na generalidade dos casos.

E daqui se depreende, sem mais delongas, o *individualismo*, quer dizer, a necessidade de um reconhecimento da individualidade, de um reconhecimento do homem *tal como é*. Vejamos, porém, como SCHILLER procura abordar o problema. "Essa relação mútua de ambos os princípios impulsionadores só constitui, por certo, uma tarefa da razão que o homem, graças unicamente à perfeição de sua existência, é capaz de promover cabalmente. No verdadeiro sentido da palavra, constitui a idéia de sua humanidade e com ela uma noção de infinito suscetível de, com o decorrer do tempo, ficar

cada vez mais próximo, sem que possa, contudo, ser em momento algum alcançado."[52] É pena que SCHILLER já tenha o seu tipo determinado, pois se assim não fosse jamais lhe teria ocorrido considerar a ação conjunta de ambos os instintos como uma "tarefa da razão", visto que, racionalmente, não se podem unir os contrários — *tertium non datur* — que por isso mesmo se chamam contrários. Talvez SCHILLER tivesse entendido como razão uma coisa diferente da *ratio*, uma faculdade mais elevada, quase mística. Só é possível chegar à união dos contrários praticamente, mediante um compromisso, ou *irracionalmente*, ao surgir entre eles um *novum* distinto de ambos e, entretanto, capaz de absorver igualmente as suas energias, como expressão de ambos e de nenhum dos dois. Isso é algo que não se pode arquitetar e que só a vida tem possibilidades de criar. SCHILLER refere-se, efetivamente, a essa possibilidade, como se vê pelas seguintes palavras: "Mas se houvesse casos em que (o homem) fizesse, ao mesmo tempo, essa dupla experiência, em que simultaneamente fosse cônscio de sua liberdade e percebesse sua existência, por um lado, se sentisse como matéria e reconhecesse como espírito, por outro lado, possuiria em tal caso, e só nele, uma noção completa de sua humanidade; e o objeto que essa noção lhe granjeasse iria servir-lhe de símbolo do cumprimento de sua inabalável decisão".[53]

Portanto, quando o homem for capaz de viver, simultaneamente, ambas as forças impulsionadoras ou instintos, quer dizer, quando puder percebê-las pensando ou pensá-las percebendo, surgirá fatalmente dessa vivência (a que SCHILLER chama o objeto) um *símbolo* que exprimirá sua decisão cumprida, quer dizer, o caminho em que o seu SIM e o seu NÃO se unem. Antes de entrarmos em pormenores sobre a psicologia desse pensamento, vejamos como SCHILLER explica a essência e a origem dos símbolos: "O objeto do instinto sensível... chama-se *vida*, em sua mais alta expressão; um conceito que abrange todo o ser material e toda a presença imediata nos sentidos. O objeto do instinto formal... denomina-se *configuração [gestalt]* ... um conceito que compreende todas as disposições ou todos os arranjos naturais e as respectivas relações com as forças do pensamento ati-

[52] *Loc. cit.*, Carta XIV.
[53] *Loc. cit.*

vo". Assim, segundo SCHILLER, o objeto da função mediadora denomina-se *configuração ou forma viva* e, como tal, seria efetivamente o símbolo da união dos contrários, "um conceito que serve para designar toda a fatura estética dos fenômenos, numa palavra, o que em sua mais ampla acepção se chama beleza".[54] Mas o símbolo subentende não só uma função criadora, mas também uma função que de novo compreenda um símbolo criado. Não se trata, porém, de algo incluído na força criadora do símbolo, tratando-se, pelo contrário, de uma função própria suscetível de assinalar o pensamento ou a compreensão simbólica. A natureza do símbolo consiste nele não representar, em si, um fato ou evento inteiramente compreensível, mas apenas uma indicação significativa da sua probabilidade. Também não pode ser uma antecipação racional; pois um efeito e nunca uma imagem que, no fim de contas, pode representar um íntimo inexplicável, estaria apta a produzir. O símbolo traduz uma intuição consciente, isto é, cujo significado aproximado foi apreendido pela consciência e a esta se incorporou.

SCHILLER atribui essoutra função a um terceiro instinto que denomina *instinto de jogo*, o qual não tem qualquer semelhança com as funções contrastantes e que, entretanto, está situado entre elas e reage à essência de ambas, tudo isto na suposição (que SCHILLER não menciona) de que as funções *sérias* fossem, então, o perceber e o pensar. Contudo, muita gente há em que nem o perceber nem o pensar são inteiramente sérios, pelo que, nessas pessoas, deveria interpor-se a seriedade em vez do jogo. Embora SCHILLER negue, noutro trecho, a existência de um terceiro instinto básico e mediador,[55] aceitemos, porém, que apesar de sua conclusão ser, na verdade, um tanto insuficiente, a sua intuição tenha sido mais acertada. Isto porque, efetivamente, alguma coisa existe entre os contrastes, mas que, no tipo puramente diferenciado, chegou a tornar-se invisível. Pode-se observar, quanto ao introvertido, naquilo que denomino percepção sentimental. Por causa da repressão relativa, a função de validade inferior só em parte se associa à consciência, mas, na sua outra parte, depende do inconsciente. A função diferen-

---

[54] *Loc. cit.*, Carta XV.

[55] *Loc. cit.*, Carta XIII.

ciada adapta-se o mais possível à realidade exterior, sendo, na verdade, uma função realista e, por tal motivo, todo o elemento de teor fantástico é dela excluído. É por tal motivo que se associa às funções de menor validade, que são reprimidas de maneira semelhante. E isto explica por que a percepção do introvertido, que de um modo geral é sentimental, revela uma tão acentuada influência da fantasia inconsciente. O terceiro elemento em que os contrastes se encontram é a *atividade da fantasia*, criadora por uma parte, receptiva por outra. É essa a função a que SCHILLER chama instinto de jogo, com o que pretende explicar mais do que realmente explicou. Observa SCHILLER: "Pois digamo-lo, por fim, de uma vez: o homem só joga onde for homem no pleno significado da palavra e só é integralmente homem onde quer que jogue". O objeto do instinto de jogo é para ele a beleza. "O homem só deve jogar com a beleza e nada mais que com a beleza."[56]

SCHILLER tinha completa consciência do que queria dizer ao colocar o "instinto de jogo", até certo ponto, numa posição de destaque. Como já vimos, um choque dos contrastes provoca a supressão das influências repressoras e uma conciliação que acaba, forçosamente, num relaxamento dos que até então eram valores supremos. Para a cultura, tal como ainda hoje a entendemos, a intervenção do aspecto bárbaro do europeu significou uma verdadeira catástrofe, pois ninguém nos garante que esse tipo de homem, quando começar a jogar, vá precisamente escolher como finalidade de seu jogo a contemplação estética ou o gozo da autêntica beleza. Isto seria uma antecipação de um gênero injustamente leviano. Será de esperar, pelo contrário, que do necessário abaixamento da ação da cultura resulte, para já, alguma coisa completamente distinta. Por isso SCHILLER escreveu, com razão: "O instinto de jogo estético só poderá ser reconhecido em seus primeiros ensaios, pois o instinto sensível, com suas caprichosas obstinações e suas selváticas apetências, está constantemente interferindo. Por isso observamos o gosto grosseiro, o novo e surpreendente, o violento e impetuoso, o aventureiro, o selvático, o variegado e colorido, agarrar o primeiro e de coisa alguma fugir mais depressa que da sim-

[56] *Loc. cit.*, Carta XV.

plicidade e da serenidade".[67] Deduzimos disso que SCHILLER se dava muito bem conta do perigo de semelhante transformação. E explica-se também por que ele não se contentou com a solução encontrada e sentiu a necessidade premente de oferecer ao homem uma base mais sólida para a sua humanidade do que esse frágil arranjo de estética e jogo. Assim tinha que ser. Pois o contraste entre ambas as funções ou entre os dois grupos de funções é de tal âmbito e gravidade que, falando sinceramente, muito difícil seria para o jogo apreender o que há de grave e sério nesse conflito. "*Similia similibus curantur*" ... requer-se uma terceira coisa que equivalha, em seriedade, às outras duas. Na disposição de jogo toda a seriedade está excluída e, assim, abre-se a possibilidade de uma determinação absoluta. Umas vezes apetece ao instinto ser atraído pela percepção, outras pelo pensamento, agora agrada-lhe jogar com objetos e logo prefere jogar com idéias. Em todo caso, não jogará exclusivamente com a beleza, pois para tal seria necessário que o homem já tivesse deixado de ser bárbaro, que estivesse educado esteticamente, quando o que se está tratando é, precisamente, de descobrir um modo dele sair do estado de barbárie. Assim, convém esclarecer, antes de mais, em que situação se encontra realmente o homem, em sua mais íntima essência. *A priori*, tanto pode ser percepção como pensamento, está em contraste consigo mesmo e, por conseguinte, há de estar de algum modo entre ambas as coisas e ser, no mais íntimo de si, um ente participante dos dois instintos que, ao mesmo tempo, se diferencia de ambos, e isto de modo tal que terá de suportá-los, é certo, e em determinados casos, submeter-se a eles ou deles se servir, mas diferenciando-se desses instintos como de forças naturais a que está submetido, sem dúvida, não reconhecendo porém a sua identificação com as mesmas. SCHILLER exprime-se da seguinte maneira: "Essa íntima residência de dois instintos fundamentais de modo algum contradiz, quanto ao mais, a unidade absoluta do espírito, na medida em que deles se distingue. Ambos os instintos existem e atuam, certamente, no homem, mas este não é matéria, nem forma, nem é sensibilidade, nem razão".[68]

---

[67] *Loc. cit.*, Carta XXVII.

[68] *Loc. cit.*, Carta XIX.

Em minha opinião, SCHILLER sugere, neste ponto, algo muito importante: a *possibilidade de eliminação de um núcleo individual* que umas vezes pode ser sujeito e outras objeto das funções antagônicas, mas que se conserva sempre diferenciável delas. A própria diferenciação é um critério tanto intelectual quanto moral. Nuns verifica-se por meio do pensamento, noutros pelo sentimento. Se não se consegue a diferenciação ou se, simplesmente, não é feita, a conseqüência inevitável é a dissolução do indivíduo nos duplos contrastes, ao identificar-se com eles. A conseqüência seguinte é uma divergência interna ou uma decisão arbitrária num ou noutro sentido, com repressão violenta do sentido contrário. Este processamento de idéias constitui uma reflexão muito antiga que, salvo erro, foi formulada do modo psicologicamente mais interessante por SINÉSIO, bispo cristão de Ptolomais e discípulo de HIPÁCIA. No seu livro *De Somniis*,[59] atribui ao *spiritus phantasticus* praticamente o mesmo lugar, na Psicologia, que SCHILLER assinalou para o jogo e eu para a fantasia criadora, só com a diferença que, em vez de psicológica, sua formulação é *metafísica*, o que, para os nossos propósitos, não há por que tomar em consideração. Escreve SINÉSIO: "*Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus*".[60] O *spiritus phantasticus* une em si os contrários e por isso desce até o animal na natureza instintiva, onde se converte em instinto e incitador de apetites demoníacos: "*Vindicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disjuncta sunt, occurrunt in una natura. Atqui essentiae phantasticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus.* (...) *Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal... Tota genera daemonum ex ejusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Illa enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata*".[61]

---

[59] Baseio as minhas citações na tradução latina de MARSILIUS FICINUS de 1497.

[60] "O espírito fantástico, no meio do qual atuamos e freqüentemente vivemos, é um domínio intermédio entre o eterno e o temporal." (*N. do T.*)

[61] "Reivindica, pois, o espírito para si, como se próprio fosse, aquilo que se encontra nos domínios vizinhos de ambos os lados, tão

Os demônios não são, psicologicamente, senão intromissões do inconsciente, de natureza espontânea, na continuidade do fluir consciente. Dessas intromissões são responsáveis os complexos inconscientes, comparáveis a demônios que perturbam, caprichosamente, o nosso pensamento e a nossa ação. Por isso, na antiguidade e na Idade Média, consideravam-se possessos os indivíduos que padeciam de graves distúrbios neuróticos. Assim, quando o indivíduo se coloca de um lado, o inconsciente coloca-se do outro lado e revolta-se, o que, evidentemente, surpreenderia os filósofos neoplatônicos e cristãos mais do que a quaisquer outros pensadores, visto serem eles os defensores do ponto de vista de uma exclusiva espiritualização. De especial valor é a alusão à natureza imaginária dos demônios. Como já se explicou, o elemento fantástico é o que está justamente associado, no inconsciente, às funções reprimidas. Não se diferenciando o indivíduo (como poderíamos dizer, mais sucintamente, em lugar de núcleo individual) dos contrastes, identifica-se com estes e gera, assim, um desprendimento íntimo ou, por outras palavras, uma dolorosa divergência interna. Isso é descrito por SINÉSIO da seguinte maneira: *"Proinde spiritus his animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis et idolum. In hoc etiam animas poenas exhibet"*.[62]

Pela participação no instintivo, o espírito converte-se num "deus e demônio oniforme". Esta estranha idéia será prontamente entendida se recordarmos que o perceber e o pensar são, em si, funções coletivas em que o indivíduo (o espírito, em SCHILLER) se dissolveu em virtude da indiferenciação. Assim se converte, portanto, num ser coletivo, quer dizer, semelhante a Deus, pois Deus é uma representação coletiva

---

separados e distantes, a fim de que numa só natureza se reúnam. Além disso, a natureza ampliou a influência da natureza fantástica a muitas outras condições, levando-a até as inferiores condições animais, onde o intelecto não existe. (...) Na verdade, é a razão do próprio animal, que do fantástico recebe sua essência... Também todas as espécies de demônios obtêm a essência de suas vidas dessa maneira. Com efeito, eles são de todo imaginários, em sua natureza, tendo sido imaginados no íntimo daqueles que os engendraram." *(N. do T.)*

[62] "E foi esse espírito instintivo, que os homens beatos proclamaram como espírito da vida, que tornou deus e o demônio oniforme e ídolo. Nesse estado, a alma sofre as penas." *(N. do T.)*

de essência oniextensa. "Nesse estado — diz SINÉSIO — a alma sofre as penas". A redenção ocorre por diferenciação, quando o espírito desce às profundezas e está *humidus et crassus*, quer dizer, ao intrometer-se com o objeto, e quando ascende novamente, purificado pela pena, já "enxuto e quente", estando precisamente a diferenciação nessa calorosa virtude da natureza úmida de seu paradeiro subterrâneo.

É natural que, neste ponto, ocorra perguntar com que força pode contar o indivisível, o indivíduo, para a sua defesa contra os instintos dissolventes. Que se possa conseguir essa defesa por meio do instinto de jogo, é um pensamento que já não ocorre a SCHILLER neste passo, visto que se trata agora de algo sério — uma força de tal importância que seja capaz de dissociar eficazmente o indivíduo dos contrastes. Pois, por um lado, seduz o valor mais alto, o ideal supremo, e por outro é o mais intenso gozo que atrai. Diz SCHILLER: "Cada um desses instintos básicos anseia, assim que se desenvolveu e, claro, segundo a sua natureza, por uma satisfação imediata; mas, precisamente porque a tendência de ambos é necessária e por seguirem ambos objetivos opostos, é que essa dupla necessidade se anula e a *vontade* dispõe de uma completa liberdade entre ambos. A vontade é, por conseguinte, a força que se comporta como uma verdadeira potência entre ambos os instintos e nenhum desses dois pode, frente a frente, comportar-se também como uma potência". (...) "No homem não existe qualquer outra potência a não ser a sua vontade. E só aquilo que anula o próprio homem, que é a morte e a privação de consciência, é que pode também eliminar a liberdade interior." [63]

É certo que, no plano *lógico*, os contrastes anulam-se, mas na *prática* tal não acontece, pois na prática os instintos defrontam-se ativamente e geram conflitos que são extraordinariamente difíceis de solucionar. A vontade poderia decidir, por certo, mas só se previrmos o estado exato a que se vai chegar. Também ainda não se resolveu o problema de como o homem há de livrar-se da barbárie, nem chegamos ainda a uma situação em que se pudesse dar apenas à vontade a orientação conveniente para ambos os instintos e que os una. É na verdade um sintoma do estado de bar-

---

[63] SCHILLER, *loc. cit.*, Carta XIX.

bárie, o fato da vontade estar unilateralmente determinada apenas por uma função, pois à vontade compete ter um conteúdo, uma finalidade substancial. E como é dada essa finalidade? Poderá ser de outra maneira senão mediante um prévio processo psíquico, que por um critério intelectual, ou determinado pelo sentimento, ou por um apetite sensível, dota a vontade de conteúdo e objetivo? Se obedecermos ao apetite sensível como motivação volitiva, agiremos de acordo com um dos instintos e contra o nosso critério racional. Se, pelo contrário, confiarmos no critério intelectual o encargo de procurar um acordo, a consideração distributiva mais justa apoiar-se-á sempre na razão, consentindo assim o predomínio do outro instinto sobre o sensível. De qualquer modo, a vontade estará determinada umas vezes mais de um lado, outras vezes mais do outro, enquanto se vê obrigada a extrair seu conteúdo de ambos os lados. Mas para que realmente pudesse decidir a disputa, teria de basear-se numa situação ou processo intermédio que lhe desse um conteúdo não demasiado remoto nem demasiado perto de um ou de outro lado. Esse conteúdo, segundo SCHILLER, teria de ser de natureza *simbólica*, visto que só a um símbolo é dado ocupar uma posição intermédia entre os contrastes. A realidade que pressupõe um dos instintos é contrária e distinta da realidade do outro. Aquela seria para esta *irreal* ou mera *aparência* e vice-versa. Ao símbolo, contudo, esse duplo caráter de real e irreal é conveniente. Não seria símbolo se só fosse real, pois nesse caso seria um fenômeno real e como tal não poderia ser simbólico. Só pode ser simbólico aquilo que num abranja também o outro. Se fosse irreal não seria mais do que uma fútil imaginação sem referência a coisa alguma e dessa maneira também não seria um símbolo.

As funções racionais são, de acordo com sua natureza, incapazes de produzirem símbolos, pois somente geram o que é racional, o que está inequivocamente determinado e não abrange ao mesmo tempo o outro, o que se lhe contrapõe. As funções sensoriais também são incapazes de gerar símbolos, pois são determinadas pela presença do objeto, com exclusão de toda e qualquer outra coisa. Assim, era preciso encontrar para a vontade a base imparcial em que pudesse fundamentar-se para recorrer a outra instância, na qual os contrastes não estivessem nitidamente diferenciados, mas ainda unidos primordialmente. Isto não acontece na consciên-

cia, evidentemente. Pois o consciente é, em sua própria essência, *discriminação*, diferenciação entre o eu e o não-eu, sujeito e objeto, sim e não, etc. À diferenciação da consciência deve-se, efetivamente, a dissociação dos pares opostos, pois só a consciência é capaz de reconhecer o conveniente e distingui-lo, portanto, do inconveniente ou desprovido de valor. Só ela pode declarar válida esta função e rejeitar a outra como inútil, assim incutindo a esta a força da vontade e mantendo à distância as pretensões da outra. Mas onde não houver consciência, onde dominar ainda o consciente instintivo, não haverá reflexão, nem pró nem contra, nenhuma divergência ou dissensão, e apenas um simples acontecer, uma ordeira normalidade instintiva, uma proporção da vida. (Na medida em que, concretamente, o instinto não tropece em situações a que não se adapte. Nesse caso, sobrevêm a repressão, o afeto, a confusão e o pânico.)

Seria inútil, portanto, que para resolver o conflito entre os instintos se recorresse à consciência. Uma solução constante seria pura arbitrariedade e não poderia incutir jamais na vontade aquele conteúdo simbólico que é capaz de conciliar irracionalmente os termos de um contraste lógico. Para conseguirmos isso, seria preciso descer ainda mais, atingir os alicerces da consciência, onde se conserva ainda o instinto primordial, ou seja, teríamos de recorrer ao inconsciente, onde se opera a confluência de todas as funções psíquicas, indiferenciadas na atividade originária e fundamental da psique. A diferenciação insuficiente que se observa no inconsciente resulta, em primeiro lugar, das ligações quase diretas entre todos os centros cerebrais e, em segundo lugar, do relativamente fraco valor energético dos elementos inconscientes.[64] O fato desses elementos terem relativamente pouca energia deduz-se da seguinte constatação: cada vez que um elemento inconsciente recebe uma carga mais forte, o ato deixa de ser subliminar, ascendendo para além da fronteira consciente, o que só pode fazer se estiver dotado de uma energia especial, albergada em seu âmago. Assim se verifica a "ocorrência", a "livre ascensão representativa" (HERBART). O forte valor energético do conteúdo conscien-

---

[64] Cf. NUNBERG, *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge.* Em JUNG, *Diagnostische Assoziationsstudien*, Vol. II, págs. 196 e segs.

te produz o efeito de uma intensa iluminação, pelo que as suas diferenças se distinguem com grande nitidez e se excluem as confusões. No inconsciente, pelo contrário, sobrepõem-se os mais variados elementos, desde que tenham uma analogia, por muito vaga que ela seja; isso é conseqüência da sua pouca luminosidade, do seu fraco poder energético. Inclusive, chegam a fundir-se as impressões sensíveis heterogêneas, como sucede no caso dos "fotismas" (BLEULER), da "*audition colorée*". Também a linguagem contém muitas dessas fusões inconscientes, como demonstrei, por exemplo, a respeito do som, da luz e dos estados de humor.[65]

O inconsciente seria, portanto, a instância psíquica onde tudo o que aparece dissociado e contraposto na consciência concorre em agrupamentos e configurações que, quando ascendem à luz da consciência, revelam uma natureza integrada de elementos de uma e de outra parte, sem pertencer, contudo, a nenhuma das duas, mas adotando uma posição intermédia e independente. Essa posição intermédia constitui o seu valor e desvalor para a consciência; desvalor na medida em que nos seus agrupamentos nada claramente diferenciável possa ser percebido de imediato, fazendo que a consciência, tomada de perplexidade, não saiba como agir, e valor, por outro lado, na medida em que essa mesma indiferenciação denuncia um caráter simbólico adequado ao conteúdo da própria vontade mediadora. Além da vontade, que depende inteiramente do seu conteúdo, o homem dispõe da ajuda dessa matriz da fantasia criadora que é o inconsciente, capaz de produzir, em qualquer momento, através do processo natural, os símbolos elementares da atividade psíquica, os quais *podem* servir para a determinação da vontade mediadora. Digo *podem* porque o símbolo não se ajusta *eo ipso* à lacuna, permanecendo no inconsciente até que o valor energético dos conteúdos da consciência exceda o valor do símbolo inconsciente. Em circunstâncias normais isso acontece sempre, ao passo que nas condições anormais se verifica uma inversão distributiva dos valores, atribuindo-se um valor maior ao inconsciente do que ao consciente. Neste caso, o símbolo apresenta-se, efetivamente, à superfície da consciência, mas a vontade consciente não o admite, nem as

---

[65] Em *Wandlungen und Symbole der Libido*, págs. 155 e segs.

funções executivas conscientes, uma vez que estas se converteram, por causa dessa inversão de valores, em funções *subliminares*. O inconsciente tornou-se *supraliminar* e, assim, está gerada uma situação anormal, um estado de perturbação mental.

Em circunstâncias normais, portanto, é preciso insuflar *artificialmente* energia ao símbolo, para aumentar o seu valor e transmiti-lo à consciência. Isto acontece... e assim voltamos à ordem de idéias de SCHILLER sobre a diferenciação dos contrastes, ao proceder à diferenciação do *eu*. Essa diferenciação corresponde a um refluxo de libido de ambas as partes, desde que haja *libido disponível*. A libido acumulada nos instintos só pode considerar-se disponível numa certa proporção, precisamente até onde chegue a força de vontade, na medida em que representa a quantidade de energia de que o *eu* pode livremente dispor. Esse objetivo é tanto mais viável quanto mais condicionada estiver pelo conflito a evolução do processo. Neste caso, a vontade não decide entre os contrastes, *mas apenas naquilo que diga respeito ao eu*, quer dizer, faz-se recolher ao eu a energia disponível ou, por outras palavras, *introverte-se*. A introversão apenas quer dizer que se retém a libido no eu e se impede que ela participe nos contrastes conflitantes. Como encontra bloqueado o caminho para fora, dirige-se naturalmente para o pensamento, dessa maneira correndo outra vez o risco de interferir no conflito. Em virtude do ato de diferenciação e introversão, a libido disponível não só se desligará do objeto exterior como do objeto interior, ou seja, do pensamento. Fica assim reduzida a uma completa falta de objeto, deixa de ter relação com algo que pudesse ser um conteúdo da consciência e afunda-se, portanto, no inconsciente, onde se prende automaticamente ao material da fantasia que encontra ao seu alcance, impelindo-o para a ascensão.

A expressão com que SCHILLER definiu o símbolo — "forma viva" — foi escolhida com felicidade, pois o material que emerge da fantasia contém imagens da evolução psicológica do indivíduo em seus estados subseqüentes, algo como uma indicação ou descrição prévia do caminho que se abre entre os contrastes. Se a atividade seletiva da consciência não encontra ainda nas imagens, com freqüência, muito que compreender de imediato, essas intuições contêm, entretanto, uma força vital que pode agir de modo decisivo sobre a

vontade. A determinação sobre a vontade exerce-se em ambos os sentidos, pelo que, passado algum tempo, os contrastes estão novamente reforçados. Ora, o conflito renovado obriga à repetição do processo que acabamos de descrever e, assim, vê-se igualmente renovada a possibilidade de avançar mais um passo, e assim sucessivamente. Dei o nome de *função transcendente* a essa função mediadora dos contrastes, o que nada significa de misterioso, mas apenas uma função composta de elementos conscientes e inconscientes ou, como se diria na Matemática, por exemplo, uma função comum de grandezas reais e imaginárias.[66]

Além da vontade, cuja importância não se pode negar por esse fato, contamos ainda com a fantasia criadora como única função irracional e instintiva capaz de dotar a vontade de um conteúdo que, por sua natureza, reúna os contrastes. Foi essa a função que SCHILLER, de um modo intuitivo, sem dúvida, concebeu como origem dos símbolos, mas denominou *instinto* de jogo, assim a eliminando logo para a motivação da vontade. Para encontrar um conteúdo volitivo, SCHILLER recorreu à razão e, dessa maneira, caiu numa unilateralidade. Contudo, aproximou-se surpreendentemente do nosso problema, quando disse: "Esse poder da sensibilidade deve, portanto, ser eliminado, antes que lhe seja dada força de lei, isto é, uma vontade racional. Não se realizou, pois, com o iniciar algo que antes não era; deve previamente terminar algo, para que então seja o que for. O homem não pode transitar diretamente do que percebe para o que pensa; *tem de retroceder um passo*, pois só eliminando uma determinação a outra poderá produzir-se. Por conseguinte, deve estar... isento de toda e qualquer determinação e passar por uma situação de total determinabilidade. Assim retrocederá, de um certo modo, a esse estado de pura indeterminação em que se encontrava antes dos seus senti-

---

[66] Devo sublinhar que esta função só em princípio é aqui examinada. Posteriores contribuições para este complexo problema, nas quais se estuda a importância vital do processo como os materiais inconscientes são admitidos na consciência, encontram-se nas minhas obras seguintes: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* ("A Relação entre o Eu e o Inconsciente"), *Über die Psychologie des Unbewussten* ("A Psicologia dos Processos Insconscientes"), *Psychologie und Alchemie* ("Psicologia e Alquimia") e *Die transzendente Funktion* ("A Função Transcendente")

dos serem impressionados por algo. Mas tal situação estava completamente desprovida de conteúdo, e o que está agora em pauta é conciliar uma indeterminação idêntica e uma indeterminabilidade igualmente ilimitada, com a máxima substância possível, porque a esse estado terá de suceder imediatamente algo positivo. A determinação recebida por intermédio da sensação tem, portanto, de ser mantida, visto que não pode perder a realidade. Mas na medida em que pressupõe uma limitação, tem de ser simultaneamente anulada, visto que uma determinabilidade ilimitada terá de ocorrer".[67]

Este trecho, de compreensão bastante difícil, será facilmente entendido se nos apoiarmos no que ficou anteriormente dito e desde que tenhamos sempre em conta que SCHILLER está sempre inclinado a procurar uma solução na vontade racional. Este motivo tem de ser eliminado para que possamos então ver, com bastante clareza, o que ele prediz. O trecho acima transcrito subentende a diferenciação dos instintos opostos, o fluxo e refluxo da libido dos objetos, tanto interior como exterior. É certo que SCHILLER está pensando, em primeiro lugar, no objeto sensível, uma vez que procura sempre, como se disse, encontrar uma resposta pelo lado do pensamento racional que, pelo visto, ele considera indispensável para a determinação da vontade. Entretanto, sente a pressão da necessidade de eliminar toda e qualquer determinação. Nisto está implícita a alienação do objeto interior, da idéia, pois de outra maneira seria impossível chegar-se a uma total ausência de conteúdo e determinação, isto é, àquele estado original de inconsciência em que a consciência seletiva ainda não impõe um sujeito e um objeto. É dessa maneira que SCHILLER se refere, obviamente, ao mesmo que formulei como *introversão no inconsciente*.

Por "determinabilidade ilimitada" entende-se, evidentemente, algo semelhante ao estado de inconsciência em que tudo pode agir indistintamente sobre tudo. Esse estado de vacuidade da consciência tem de "conjugar-se com a maior quantidade possível de substância". Esta, em face do vácuo da consciência, só pode ser o conteúdo inconsciente, visto não existir qualquer outro. Dessa maneira se equaciona, eviden-

---

[67] SCHILLER, *loc. cit.*, Carta XX.

temente, a união do inconsciente e do consciente, e dela há de resultar "um estado em que sucederá algo positivo". Este *positivo* é o que, para nós, corresponde à *determinação simbólica da vontade*. Quanto a SCHILLER, a conjugação da percepção e do pensamento verifica-se através de um estado intermédio a que ele chama "disposição intermédia", na qual a sensibilidade e a razão atuam ao mesmo tempo, mas, precisamente por esse fato, também anulam mutuamente a sua potência determinante respectiva e, assim, mediante uma oposição geram uma negação.

A eliminação dos contrastes produz um vácuo a que justamente se chama o inconsciente. Este estado, ao não estar determinado pelos contrastes, é acessível a toda e qualquer determinação. SCHILLER designa-o por estado *"estético" (loc. cit.)*. É curioso que deixe de lado o fato da sensibilidade e da razão não poderem estar "ativas" ao mesmo tempo nesse estado, visto que, como o próprio SCHILLER acentuou, foram anuladas pela mútua negação. Mas como alguma coisa tem de estar ativa e SCHILLER não dispõe de outra função, faz então entrar novamente em atividade os pares de contrastes. Tal atividade existe, sem dúvida, mas como a consciência está "vazia" tem de localizá-la forçosamente no inconsciente.[68] Falta em SCHILLER esse conceito, pelo que cai em contradição. A função estética intermédia identificar-se-ia, portanto, com a nossa atividade geradora de símbolos, com a fantasia criadora. SCHILLER define a "natureza estética" como a relação de uma coisa "com o conjunto de nossas várias forças (faculdades anímicas ou psíquicas), sem ser, singularmente, o objeto determinado para uma dessas forças". Em vez dessa definição imprecisa, talvez tivesse feito melhor em recorrer ao seu antigo conceito de símbolo, pois o símbolo tem a qualidade de estar referido a todas as funções psíquicas sem constituir um objeto específico de qualquer delas, isoladamente. SCHILLER viu o êxito dessa "disposição intermédia" no fato de "ter sido restituída ao homem, integralmente, por via natural, a possibilidade de fazer de si mesmo o que quer... a liberdade de ser o que há de ser". Quando SCHILLER procede intelectual e racionalmente, de pre-

---

[68] Como SCHILLER disse corretamente, no estado estético o homem é nada. *Loc. cit.*, Carta XXI.

ferência, é vítima do seu próprio critério. A própria escolha da expressão "estético" o comprova. Se ele conhecesse a literatura hindu, ter-se-ia dado conta de que a *imagem primordial* que intimamente o preocupa tem um significado muitíssimo distinto da "estética". A sua intuição encontrou o modelo inconsciente que sempre jaz, a postos, em nosso espírito. Mas interpreta-o como "estético", apesar de ter destacado antes e em primeiro lugar o simbólico. A imagem primordial a que me refiro é esse singular conjunto de idéias do Oriente que, na Índia, foi condensado na doutrina *brahman-atman* e, na China, encontrou seu epígono filosófico em LAO TSE. A concepção hindu ensina a libertação dos contrastes, que se entende por todo e qualquer estado efetivo e por toda e qualquer vinculação emocional ao objeto. Esse processo psicológico chama-se, de maneira bastante significativa, *tapas*, cuja tradução mais adequada é "auto-incubação". Esta expressão descreve rigorosamente o estado da meditação sem conteúdo, em que, de certo modo, faz-se afluir ao próprio eu a libido, a título de calor para a incubação. Em virtude do desprendimento total do objeto de todas as funções, produz-se necessariamente no íntimo um equivalente da realidade objetiva ou, por outras palavras, uma total identidade do íntimo e do externo que, tecnicamente, pode-se designar como "*tat twam asi*" (tu és isso). Pela confusão do eu com as referências ao objeto, ocorre a identidade do eu (*atman*) com a essência do mundo (quer dizer, com as referências do sujeito em relação ao objeto), de modo que se conhece a identidade entre o *atman* íntimo e o exterior. O conceito de *brahman* é ligeiramente distinto do de *atman*, pois no primeiro não está explícito o conceito do eu e apenas um estado, por assim dizer, mais genérico de identidade, indefinível em termos mais específicos, entre o íntimo e o externo. Um conceito paralelo ao de *tapas*, num certo sentido, é o de *ioga*, pelo qual se entende menos um estado de meditação que uma técnica consciente para se chegar ao estado de *tapas*. Ioga é um método pelo qual, obedecendo a um plano, vai-se "retirando" libido e, assim, libertando-a da sujeição aos contrastes. A finalidade de *tapas* e *ioga* é a realização de um estado intermédio, do qual surgirá o criador e o libertador. O êxito psicológico supõe, para o indivíduo, a concretização do *brahman*, a "suprema luz", ou *ânanda* (graça). É esse o fim último do exercício libertador. O

mesmo processo também foi concebido cosmogonicamente, ao fazer nascer de *Brahman-Atman*, como base do mundo, toda a criação. O mito cosmogônico, como todo mito, é uma projeção de processos inconscientes. A existência desse mito demonstra que no inconsciente dos que exercitam a *tapas* ocorrem processos criadores que terão de interpretar-se como reajustamentos em relação ao objeto. Diz SCHILLER: "Quando no homem se faz *luz*, também já não existe noite fora dele. Quando no homem se faz a calma, aplaca-se também a tempestade no espaço, e as forças da natureza em luta repousam dentro de limites constantes. Não surpreende, pois, que os poetas antiqüíssimos falem desses eventos da intimidade humana como se de uma revolução no mundo exterior se tratasse", etc. [69] Por meio da *ioga* introvertem-se as relações com o objeto e, pela privação de valor, são afundadas no inconsciente, podendo-se estabelecer, como já explicamos, novas associações com outros conteúdos inconscientes e assim, consumado o exercício de *tapas*, essas relações reaparecerão tranformadas em face do objeto. Pela transformação da relação com o objeto, este adquire uma nova feição, como se tivesse sido recriado. Por isso, o mito cosmogônico constitui um símbolo exato, no que diz respeito ao resultado do exercício de *tapas*. Na tendência, por assim dizer, exclusivamente introvertida da prática religiosa hindu, a readaptação ao objeto não tem importância alguma, pois persiste inconscientemente projetado no mito doutrinal cosmogônico, sem dar azo a uma transformação de natureza prática. Neste ponto, a disposição religiosa hindu situa-se no extremo diametralmente oposto ao do cristianismo ocidental, visto que o princípio cristão do amor é extrovertido e necessita, imprescindivelmente, do objeto exterior. Se o primeiro princípio conquista a riqueza do conhecimento, o segundo alcança a plenitude da obra.

No conceito de *brahman* está contido também o conceito de *ritam* (a cadência certa), a ordem universal. No *brahman*, como essência criadora e fundamento do mundo, as coisas encontram-se no caminho certo, pois nele tudo é eternamente desfeito e recriado. A partir do *brahman*, a evolução desenrola-se ordenadamente. O conceito de *ritam* leva-nos ao con-

---

[69] *Loc. cit.*, Carta XXV.

ceito de *tau*, formulado por LAO TSE. *Tau* é o "caminho certo", o domínio da normalidade, o rumo intermédio através dos contrastes, alheio a estes e, não obstante, unindo-os em si. O sentido da vida consiste em seguir esse rumo intermédio e não extraviar-se, jamais, nos caminhos extremos e opostos. Em LAO TSE falta completamente o momento de êxtase, que é substituído por limpidez filosófica maior, por uma sabedoria intelectual e intuitiva, isenta de toda espécie de nevoeiro místico. Representa, simplesmente, o máximo possível de superioridade mental e que, por isso mesmo, imune a todo o caos, situa-se a uma distância infinita da desordem deste nosso mundo. Domina tudo o que é selvagem sem o atrair com gesto purificador, para convertê-lo em algo superior.

Poder-se-ia facilmente objetar que fomos buscar demasiado longe a analogia entre as idéias de SCHILLER e estas idéias aparentemente remotas. Mas não se deve esquecer que, pouco depois de SCHILLER, vimos como essas mesmas idéias impregnam o gênio de SCHOPENHAUER, em íntima ligação já com o espírito germânico ocidental, do qual não desapareceram até hoje. Em minha opinião, pouco importa que a tradução latina dos *upanichades*, devida a ANQUETIL DU PERRON (1802),[70] tenha estado ao alcance de SCHOPENHAUER, ao passo que SCHILLER não estabelece a menor ligação com as notícias sobre o tema, ainda muito escassas em seu tempo. Tive muitas ocasiões para comprovar, através da minha experiência prática, que não é necessária a transmissão direta para que semelhantes afinidades surjam. Algo muito parecido observamos nas idéias básicas de Mestre ECKHART e também, em parte, em KANT, nos quais se evidenciam semelhanças bastante surpreendentes com as idéias dos *upanichades*, sem que, direta ou indiretamente, tenham recebido qualquer influência, mesmo mínima. O mesmo acontece com os mitos e símbolos que podem surgir, de um modo autóctone, em todos os cantos da Terra, sendo apesar disso idênticos entre si, precisamente porque foram criação do mesmo inconsciente humano, espalhado em toda parte, e cujo conteúdo é infinitamente menos diferenciado que as raças e os indivíduos.

---

[70] *Oupnek'hat (Id est, Secretum tegendum)*, ed. 1801-1802.

Também julgo conveniente fixar um paralelo entre as idéias de SCHILLER e as do Oriente, para que o pensamento schilleriano se desenvencilhe das roupagens estetistas[71] que o embaraçam. O estetismo não tem condições para solucionar o dificílimo problema da educação do homem, visto partir sempre do princípio de que existe já aquilo que deveria ser o seu produto: a capacidade de amar a beleza. Pode-se dizer que impede o aprofundamento do problema, ao desviar sempre os olhos do desastroso, do feio e do difícil e ao inclinar-se para o gozo como finalidade, ainda que se trate de um gozo moralmente nobre. Por isso ao estetismo falta também toda a força motivadora de natureza moral, pois não passa, essencialmente, de um hedonismo refinado. É verdade que SCHILLER se esforça por encontrar um motivo moral, embora não o consiga de um modo convincente, visto que, dada a sua disposição estética, é-lhe impossível perceber as conseqüências a que leva o reconhecimento do outro aspecto da natureza humana. O conflito assim produzido redunda em tamanha confusão e sofrimento para o homem que, para a contemplação do belo, será capaz de suprimir todo o resto que lhe seja contrário, mas sem se redimir a si próprio. E dessa maneira, na melhor das hipóteses, voltará ao seu estado anterior. Para resgatar o homem de tal conflito, é necessária uma disposição distinta da estética. Isso fica demonstrado mediante o paralelo com as idéias do Oriente. A filosofia religiosa hindu apreendeu esse problema em toda a sua profundidade e mostrou que espécie de meio é necessário para que a solução do conflito seja viável. Para consegui-lo, exige-se o máximo esforço moral, a máxima negação de nós próprios, a maior vontade de sacrifício e a suprema autenticidade religiosa, que é a verdadeira santidade. Como se sabe, SCHOPENHAUER, ao reconhecer o estético, destacou com a maior ênfase, justamente, esse aspecto do problema. Não devemos equivocar-nos, de maneira alguma, ao supormos que as palavras "estético", "beleza", etc., pudessem ter para SCHILLER a mesma ressonância que para nós. Creio não exagerar se disser que a "beleza" era, para SCHILLER, um

---

[71] Emprego a palavra "estetismo" como expressão abreviada de "concepção estética do mundo". Não me refiro, portanto, a esse estetismo com sabor a atividades estetizantes e de afetado refinamento que poderiam talvez denominar-se "esteticismo".

"ideal religioso". A beleza era a sua religião. A sua "disposição estética" poderia muito bem ter sido gerada por "devoção religiosa". Sem exprimi-lo nem definir explicitamente o seu problema básico de religioso, a intuição de SCHILLER alcança o problema religioso, propriamente dito, ainda que relacionado apenas com o indivíduo primitivo, tratando-o, inclusive, com bastante detalhe, embora sem atingir, nesse sentido, as últimas conseqüências. É curioso que, no decurso de suas reflexões posteriores, transfira completamente para um segundo plano a questão do "instinto de jogo", com benefício para o conceito de disposição estética, a que parece atribuir um valor quase místico. Creio que isso não é fortuito e que possui um determinado fundamento.

É freqüente acontecer que, precisamente, os melhores e mais profundos pensamentos de uma obra sejam os que mais obstinadamente resistem a uma concepção e formulação nítidas, embora apareçam insinuados aqui e ali, e prontos a possibilitarem, assim, uma expressão tênue e frágil da respectiva síntese. Poderíamos dizer que nos defrontamos agora com uma dificuldade análoga. SCHILLER atribui mesmo à "disposição estética", como estado criador intermédio, idéias que deixam claramente perceber a profundidade e seriedade que caracterizam tal conceito. Por outra parte, SCHILLER concebeu, com a mesma clarividência, o "instinto de jogo" como a atividade intermédia que era procurada. Ora, não se pode duvidar de que essas duas concepções são, até certo ponto, contraditórias, visto que jogo e seriedade dificilmente se coadunam. A seriedade tem sua origem numa necessidade premente, íntima e profunda, ao passo que o jogo é expressão externa, com o rosto voltado para a consciência. Não se trata, evidentemente, de um *querer jogar*, mas de um *dever jogar*, de uma atividade da fantasia que obedece a uma necessidade *íntima*, sem imposição das circunstâncias nem da vontade. Na verdade, *é um jogo sério.* [72] Mas, apesar de

[72] Cf. SCHILLER, *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen (Sôbre os Limites Necessários no Uso das Formas Belas)*, Ed. Cotta, 1826, Vol. 18, pág. 195. "Precisamente para que no homem esteticamente refinado a fantasia, em seu livre jogo, obedeça também a leis, e para que os sentidos aceitem o gozo, não sem determinação da vontade, chega a exigir-se da razão, inclusive com excessiva facilidade, a reciprocidade do serviço, quer dizer, que em sua

tudo, é jogo, é coisa exterior, da consciência, quer dizer, concebida do ponto de vista do juízo coletivo. Mas é um jogo, por imperativo interno. Eis aqui a qualidade ambígua que é própria de todo criador. Se o jogo transcorre, até esgotar-se a si próprio, sem criar algo de perene e vital, é porque não passa, pura e simplesmente, de jogo. No caso inverso, trata-se de uma tarefa criadora. Dos fatores postos em ação pelo jogo e cujas relações não se encontram determinadas, por enquanto, surgem os agrupamentos que um intelecto crítico e observador valorizará oportunamente. Não é o intelecto que procura a criação do novo, mas o instinto de jogo, por imperativo íntimo. O espírito criador joga com os objetos que ama. Por conseguinte, pode-se facilmente considerar como puro jogo toda atividade criadora cujas possibilidades os homens inteiramente ignorem. Poucos são os espíritos criadores a quem não se possa apontar essa inclinação. Somos tentados a aceitar esse ponto de vista, no que diz respeito a um homem de gênio como SCHILLER. Mas ele próprio quereria, para além do espírito de exceção e da natureza que lhe é própria, chegar ao homem comum e fazê-lo participar dos estímulos e impulsos redentores que o espírito criador, de qualquer modo e por um poderoso imperativo íntimo, de maneira alguma pode remediar. Mas a possibilidade de ampliação de semelhante ponto de vista à educação de todos os homens não está cabalmente assegurada num princípio, e se o está não parece.

Para decidir essa questão, temos de recorrer, como sempre, em casos semelhantes, ao testemunho da história do espírito humano. Para isso, é necessário recordarmos a base de que partimos, em nosso exame desse problema. Vimos que SCHILLER exige um esvaziamento dos contrastes, até alcançar um completo vácuo na consciência, na qual as percepções, sentimentos e pensamentos, ou mesmo os desígnios, não representem qualquer espécie de função. Esse estado a que se aspira é, portanto, um estado de consciência indiferenciada, quer dizer, um estado em que, ao serem despojados de sua potência, os valores energéticos perderam todo o conteúdo de sua diferenciabilidade. Com efeito, uma ver-

---

gravidade normativa leve em linha de conta os interesses da fantasia e não governe a vontade sem consentimento dos impulsos sensíveis."

dadeira consciência só é possível onde os valores dèem lugar a uma possibilidade de diferenciação dos conteúdos. Onde essa possibilidade falta, não pode existir verdadeira consciência. Assim, teremos de considerar esse estado como "inconsciente", se bem que exista sempre a possibilidade de consciência. Trata-se, por conseguinte, de um "*abaissement du niveau mental*" (JANET) de natureza artificial, daí resultando sua semelhança com a ioga e com os estados de *engourdissement* hipnótico. Até onde meus conhecimentos chegam, SCHILLER nunca nos explicou como se planeja, na realidade, a técnica — permita-se-me que empregue esta palavra — de produção da disposição estética. O exemplo de Juno Ludovisi, a quem de passagem cita em suas cartas,[73] revela-nos um evidente estado de "devoção estética", cujo caráter reside numa total entrega ao objeto contemplado, num consentir-se nele. Mas nesse estado de devoção nota-se a falta da característica de ausência de conteúdo e determinação. O exemplo e a ligação com outros trechos evidenciam, porém, que a idéia de devoção impressiona SCHILLER.[74] Dessa maneira, entramos de novo na esfera dos fenômenos religiosos; mas, simultaneamente, abrem-se-nos perspectivas de uma concreta possibilidade de ampliação desses pontos de vista, para que alcancem o homem comum. *O estado de devoção religiosa é um fenômeno coletivo que não está vinculado a dotes individuais.*

Mas são-nos oferecidas mais possibilidades. Vimos que o vazio da consciência ou o estado de inconsciência, respectivamente, são provocados por uma submersão da libido no inconsciente, onde jazem dispostos os conteúdos relativamente notórios, complexos reminiscentes do passado individual, sobretudo o complexo paterno-materno, que se identifica inteiramente com o complexo infantil. Pela devoção, isto é, pela submersão da libido no inconsciente, o complexo infantil reativa-se e acarreta, portanto, o reavivar das reminiscências da infância, como as relações com os pais, por exemplo. As fantasias produzidas por essa reativação constituem um motivo propulsor na gênese das divindades paternas e maternas, bem como o despertar da sujeição religiosa a Deus,

[73] *Sobre a Educação Estética do Homem*, Carta XV.

[74] *Loc. cit.* "Ao exigirmos, para nossa adoração, um deus feminino", etc.

na infância, acompanhado dos correspondentes sentimentos infantis. De um modo bastante característico, são os símbolos dos pais os que primeiro se conscencializam e nem sempre correspondem aos verdadeiros pais, um fato que FREUD explica, atribuindo-o à repressão da imagem paterno-materna por repugnância ao incesto. Estou de acordo com essa explicação, mas creio que não esgota o tema, pois não se deu conta do *extraordinário sentido dessa substituição simbólica*. A simbolização na imagem de Deus traduz um enorme progresso para além do concretismo, do sensualismo da reminiscência, visto que, ao admitir-se o "símbolo" como verdadeiro símbolo, a regressão imediatamente se transforma em progressão, ao passo que continuaria sendo regressão se tivesse considerado o suposto símbolo, única e definitivamente, como um novo sinal ou *signo* dos verdadeiros pais, retirando-lhe assim o caráter autônomo.[75]

Pela admissão efetiva do símbolo chegou o homem à criação dos seus deuses, quer dizer, à *efetividade da idéia* que fez o homem senhor da Terra. A devoção, tal como SCHILLER também a concebe acertadamente, é um movimento regressivo da libido ao nível primário, uma imersão na própria fonte primordial. Dela emerge, como imagem do incipiente movimento progressivo, o *símbolo*, que equivale a uma resultante compreensiva de todos os fatores inconscientes, a "forma viva", como SCHILLER denomina o símbolo, a imagem de um deus, segundo o testemunho da História. Não foi uma casualidade, portanto, o fato do nosso autor ter escolhido justamente como paradigma a imagem de uma divindade, a de Juno Ludovisi. GOETHE faz desaparecer da trípode das mães as imagens divinizadas de Páris e Helena, a dupla paterna rejuvenescida, por uma parte, mas por outra parte o símbolo do processo interior de união que Fausto ambicionou apaixonadamente, como suprema conciliação íntima, tal como claramente se revela na cena a seguir, bem como no decorrer da Segunda Parte, com a mesma clareza. Como no exemplo de Fausto podemos apreciar, a visão do símbolo pressupõe a indicação do rumo vital a percorrer, como o engodo de um fim ainda mais distante para a libi-

---

75 Debati amplamente este ponto no meu livro *Wandlungen und Symbole der Libido*.

do e que desde esse momento agirá incessantemente sobre ele, instigando-lhe a vida, que se lançará então, inflamada e sem pausa, na busca de outras metas mais distantes ainda. É este o significado específico e vivificador do símbolo. E é também o valor e o sentido do símbolo religioso. Não me refiro, naturalmente, a símbolos dogmaticamente anquilosados, a símbolos mortos, mas aos que surgem do inconsciente criador do homem vivo. A enorme importância de tais símbolos só pode verdadeiramente ser negada por aqueles para quem a história universal começa hoje. Deveria ser uma coisa supérflua falar sobre a importância dos símbolos, mas assim não acontece, infelizmente, pois o espírito da nossa época crê até ser superior à sua própria psicologia. O ponto de vista higiênico-moral atualmente em vigência quer sempre averiguar, naturalmente, se tal ou tal coisa é perniciosa ou útil, se está bem ou mal. Uma verdadeira psicologia não pode preocupar-se com isso; basta-lhe conhecer como as coisas são, em si e per si.

A configuração simbólica que resulta do estado de "devoção" é, por sua vez, um desses fenômenos religiosos coletivos que não estão ligados à capacidade individual. Assim, deveríamos admitir, neste caso, a possibilidade de uma ampliação ao homem comum dos pontos de vista tratados. Dessa maneira, creio ficar provada, em termos satisfatórios, pelo menos a possibilidade teórica de aproveitamento das concepções de SCHILLER para uma psicologia geral humana. Para maior compreensão e clareza, desejaria ainda sublinhar que o problema da relação da consciência e do comportamento vital consciente com o símbolo me ocupa há imenso tempo. E cheguei à conclusão de que não se deve atribuir um valor secundário ao símbolo, dada a sua enorme importância como representante do inconsciente. Sabemos muito bem, pela prática diária no tratamento de doentes nervosos, quão eminente significado prático possuem as intromissões do inconsciente. Quanto maior for a dissociação, quer dizer, a distância que separa a disposição consciente dos conteúdos individuais e coletivos do inconsciente, tanto maiores serão também as opressões ou reforços, prejudiciais e até perigosos, dos conteúdos da consciência, por parte do inconsciente. Por conseguinte, até por considerações de ordem prática haverá de atribuir-se ao símbolo um valor destacado. Ora, desde que se conceda valor (grande ou pequeno) ao símbolo, este

recebe, por tal fato, um valor consciente de motivo, quer dizer, é percebido e ocasiona o seu aprovisionamento inconsciente de libido, a fim de se desenvolver na ação vital consciente. Com isso se consegue, em minha opinião uma vantagem prática de certa importância: a *colaboração do inconsciente*, sua conjugação com a ação psíquica consciente e a eliminação, portanto, das influências perturbadoras do inconsciente. Essa função comum, a relação com o símbolo, foi por mim denominada *função transcendente*. Não me proponho esclarecer aqui até o último detalhe esse problema. Isso exigiria a apresentação inevitável de todos os materiais que se revelam como resultados da atividade inconsciente. As fantasias até agora descritas na literatura especializada não nos propiciam uma imagem das criações simbólicas de que estamos aqui tratando. Mas existem, sem dúvida, na literatura beletrística, não poucas fantasias dessa classe, embora não se apresentem submetidas a uma observação e expressão "puras" e tenham passado, apenas, por uma anódina elaboração estética. Entre esses exemplos, eu gostaria de salientar as duas obras de MEYRINK, intituladas *Der Golem* e *Das grüne Gesicht*. Tenho de reservar o exame desse aspecto do problema para uma investigação posterior.

Apesar de termos seguido o estímulo de SCHILLER nas nossas considerações sobre a disposição intermédia, refundimos bastante as suas concepções. Embora ele capte profundamente e com enorme perspicácia os contrastes da natureza humana, quando procura uma solução não ultrapassa um limitado trajeto inicial. Eu diria que boa parte da culpa caberá à expressão "disposição estética". SCHILLER identifica-a, por assim dizer, com o *belo*, que é o que produz no ânimo essa disposição.[76] Ao fazê-lo, SCHILLER não só confundiu causa e efeito, mas também dá ao estado de "indeterminação", em absoluta contradição com a sua própria definição, uma determinação inequívoca, ao equipará-lo com o belo. Com isso ficou a função mediadora privada de toda a sua eficácia, uma vez que, como beleza, está vedada a tudo quanto se refira à fealdade, da qual também deveria ocupar-se, naturalmente. SCHILLER define como natureza estética de uma coisa o fato de referir-se à totalidade de nossas diferentes capacidades. Logo, não se podem confundir "belo"

[76] *Sobre a Educação Estética do Homem*, Carta XXI.

e "estético", pois as nossas distintas capacidades também são esteticamente diferentes, belas e feias, e só um idealista incurável poderia qualificar a *totalidade* da natureza humana como "bela", pura e simplesmente. Se quisermos ser rigorosos, será de preferência pura e simplesmente efetiva, com suas zonas de claridade e de sombra. A soma de todas as cores é cinzento-claro sobre fundo escuro, escuro sobre fundo claro.

Essa imaturidade e insuficiência conceptual explica também o fato de que esteja completamente por explicar o modo como chegará a produzir-se o referido estado intermédio. Há muitos trechos dos quais é sem dúvida possível inferirmos que tal estado é suscitado pelo "gozo da beleza pura". Assim escreveu SCHILLER: "O que gratifica os nossos sentidos em sua sensibilidade imediata, abre a todas as impressões o nosso ânimo suave e maleável, mas no mesmo grau nos torna menos aptos para o esforço. O que põe em tensão as forças do nosso pensamento e as instiga a formularem conceitos abstratos, robustece o nosso ânimo para todas as espécies de resistência, mas, na mesma medida, priva-nos de receptividade, quando nos impele a uma atividade maior dentro de nós próprios. Por isso, tanto uma como outra orientação acabam levando-nos ao esgotamento.... Mas se nos entregarmos ao gozo da beleza autêntica, somos nesse momento os donos tanto de nossas forças passivas como das ativas, e com a mesma facilidade nos aplicaremos à seriedade e ao jogo, ao repouso e ao movimento, à condescendência e à resistência, ao pensamento abstrato e à intuição".[77]

Esta descrição está em flagrante contradição com as determinantes da "disposição estética" antes enunciadas, segundo as quais o homem era "zero" e carecia de determinação, ao passo que nos aparece agora determinado ao máximo pela beleza ("a ela entregue"). Vale a pena continuar analisando essa questão em SCHILLER. Neste ponto, chegou a uma fronteira de si próprio e de seu tempo que lhe era impossível transpor, visto que por todos os lados tropeçava com o invisível "homem feiíssimo" cujo descobrimento estava reservado para a nossa época e para NIETZSCHE.

---

[77] *Loc. cit.*, Carta XXII.

SCHILLER queria converter o ser sensível em ser racional, fazendo-o antes estético, como ele próprio disse. É preciso transformar a natureza do homem sensível, disse ainda, "submeter à forma" a vida física, o homem deve "verificar a sua determinação física, segundo as leis da beleza", "sobre o terreno indiferente da vida física, o homem há de iniciar seu destino moral", "terá de iniciar já sua liberdade racional, ainda que dentro de seus limites sensíveis", deverá "impor às suas propensões a lei de sua vontade" e "deverá aprender a apetecer com nobreza". [78]

O "é preciso que" ou o "deverá" ou "terá que" empregado pelo autor é, no fim de contas, o bem conhecido "devia ser" que sempre se invoca quando não se encontra outra saída. Seria injusto pedir que um só espírito, por muito grande que seja, domine um problema de tão gigantesca envergadura, que só povos e épocas são capazes de resolver e mesmo assim não de um modo consciente, mas por fatalidade.

A grandeza das idéias de SCHILLER reside na observação psicológica e na apreensão intuitiva do observado. Eu gostaria de mencionar ainda um de seus pensamentos que, em grande parte, merece ser salientado. Vimos que o estado intermédio se caracteriza pela produção de algo "positivo", a saber: o *símbolo*. O símbolo subentende a conjunção dos dois contrastes na sua natureza, bem como o contraste real-irreal na medida em que, por uma parte, responde a uma realidade ou evidência (a causa de sua *efetividade*) e por outra parte, não corresponde a uma realidade física. É um fato e, simultaneamente, uma *aparência*. SCHILLER salienta claramente esse fato, [79] para formular seguidamente uma apologia da *aparência*, importante sob todos os aspectos.

"Entre a máxima estupidez e o supremo entendimento há uma certa afinidade mútua, pois ambos procuram apenas o *real* e são completamente insensíveis à mera aparência das coisas. Somente pela presença imediata de um objeto nos sentidos se quebra o repouso daquela, e unicamente pela redução de seus conceitos a fatos aquele obtém repouso. Numa palavra: a necessidade não pode ir além da realidade e o entendimento não pode deter-se aquém da verdade. Assim,

---

78 *Loc. cit.*, Carta XXIII.
79 *Loc. cit.*, Carta XXII.

enquanto a necessidade de realidade e a fidelidade ao real são simples conseqüências de escassez, a indiferença pressupõe, ante a realidade e o interesse pela aparência, uma verdadeira ampliação da humanidade e um passo decisivo no sentido da cultura." [80]

Ao fazer, antes, uma referência à atribuição de valor ao símbolo, mencionei a vantagem prática da valorização do inconsciente. Excluímos a perturbação inconsciente das funções conscientes, visto que, ao tomarmos em consideração o símbolo, temos desde o princípio o inconsciente em devida conta. Como se sabe, o inconsciente, enquanto não se concretiza, está sempre empenhado na tarefa de estender sobre todas as coisas uma aparência falsa: *aparece-nos sempre nos objetos,* pois todo o inconsciente se projeta. Por isso, podendo apreender o inconsciente como tal, despojamos os objetos de uma falsa aparência e, dessa maneira, só a verdade é favorecida. Disse SCHILLER: "Essa prerrogativa senhorial é exercida (pelo homem) através da *arte da aparência* e quanto mais fortemente distinga o meu e teu, quanto mais rigorosamente separe a essência da substância e maior independência saiba dar-lhes, não só ampliará tanto mais o reino da beleza como garantirá também as fronteiras da verdade; pois não é possível purificar a aparência da realidade sem, ao mesmo tempo, libertar a realidade da aparência". [81] "A busca da aparência independente exige maior capacidade de abstração, mais liberdade no coração, mais energia na vontade, do que as necessárias ao homem para cingir-se à realidade e deve ter já passado por esta se quiser alcançar aquela." [82]

2. *A Dissertação Sobre Poesia Ingênua e Poesia Sentimental*

Durante algum tempo, julguei que a divisão que SCHILLER fez entre poetas *ingênuos* e *sentimentais* [83] correspondia aos

---

[80] *Loc. cit.*, Carta XXVI.

[81] *Loc. cit.*, Carta XXVI.

[82] *Loc. cit.*, Carta XXVII.

[83] SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung.* Edição Cotta, 1826, Vol. 18, pág. 205.

pontos de vista aqui expostos. Após madura reflexão, acabei por chegar à conclusão de que, de fato, assim não é. A definição de SCHILLER é simples: *o poeta ingênuo é natureza, o sentimental procura-a.* Esta simples fórmula é sedutora até o ponto em que estabelece as diversas categorias de relações com o objeto. Quase sentimos desejo de dizer: aquele que busca ou apetece a natureza como objeto, é porque não a tem; seria, portanto, o caso do introvertido; e, pelo contrário, aquele que em si mesmo já é natureza e está, portanto, na mais íntima relação com o objeto, seria o extrovertido. Esta interpretação, na verdade um tanto forçada, pouco se relaciona com o ponto de vista de SCHILLER. Sua divisão de ingênuos e sentimentais, ao contrário da nossa divisão em tipos, não se ocupa precisamente da mentalidade individual do poeta, mas do caráter de sua atividade criadora ou de suas obras. O mesmo poeta pode ser sentimental num poema e noutro, pelo contrário, ingênuo. HOMERO é, sem dúvida alguma e em todos os aspectos, um ingênuo, mas quantos dos novos não são, na sua maior parte, sentimentais? SCHILLER percebeu essa dificuldade, evidentemente, e por isso afirmou que o poeta está condicionado pela sua época, não como indivíduo, mas como poeta: "Todos os poetas, que verdadeiramente o são, pertencerão, segundo a natureza da época em que florescem ou segundo as circunstâncias fortuitas que influam sobre seu momentâneo estado de espírito ou formação geral, à categoria dos ingênuos ou à dos sentimentais".[84] Para SCHILLER também se trata não de tipos fundamentais, mas, quiçá com maiores razões, de certas características ou qualidades de produtos determinados. E disso resulta, de um modo eloqüente, que um poeta introvertido tanto possa ser, ocasionalmente, ingênuo ou sentimental. E fica totalmente fora de cogitação uma identidade de ingênuo e sentimental, por uma parte, extrovertido e introvertido, por outra, no que aos *tipos* diz respeito. Mas não sucede o mesmo quando se trata de *mecanismos típicos.*

a) *A Posição Ingênua*

Começo por expor as definições que SCHILLER formulou para essa atitude. Já se disse que o ingênuo é "natureza".

[84] *Loc. cit.*, pág. 236.

"Obedece à simples natureza e à sensibilidade, limitando-se à mera imitação da realidade".[85] "Na exposição ingênua agrada-nos a presença vital do objeto em nossa imaginação."[86] "A poesia ingênua é um dom da natureza. É um parto feliz que não necessita melhorias quando tudo sai certo, mas que quando fracassa não é suscetível de recebê-las." "Por sua natureza, o gênio ingênuo é capaz de tudo; por sua liberdade, capaz de muito pouco. E preencherá plenamente sua finalidade enquanto a natureza nele atuar, por íntima necessidade." A poesia ingênua é "filha da vida e à vida se reduz". O gênio ingênuo depende completamente da experiência do mundo cujo "contato imediato" procura. "Necessita do apoio de fora".[87] Para o poeta ingênuo, a "natureza vulgar" que o circunda poderá "ser perigosa" se tiver em conta o fato de que "a receptividade depende sempre, em maior ou menor grau, da impressão exterior e só uma diligência incessante da faculdade criadora, que não é de esperar da natureza humana, poderia impedir que a matéria não provocasse, em certos casos, uma cega receptividade. Mas desde que isso ocorra com grande freqüência, o sentimento poético converter-se-á num sentimento vulgar".[88] "O poeta ingênuo consente que a natureza o domine sem restrições."[89] Dessa determinação conceptual deduz-se, claramente, a dependência em que o ingênuo se encontra, relativamente ao objeto. A relação dele com o objeto reveste-se de um caráter imperativo a partir do momento em que introjeta o próprio objeto, quer dizer, quando se identifica inconscientemente com o objeto ou, por assim dizer, é-lhe idêntico *a priori*. LÉVY-BRUHL chama a essa relação com o objeto "*participation mystique*". Esta identidade fundamenta-se sempre numa analogia entre o objeto e um certo conteúdo inconsciente. Poder-se-ia também dizer: a identidade tem lugar mediante a projeção de uma associação de analogia, inconsciente, sobre o objeto. Tal identidade reveste-se sempre de um caráter imperativo, visto que se trata de uma certa soma

---

[85] *Loc. cit.*, pág. 248.

[86] *Loc. cit.*, pág. 250, nota.

[87] *Loc. cit.*, págs. 303 e segs.

[88] *Loc. cit.*, págs. 307 e seg.

[89] *Loc. cit.*, pág. 314.

de libido que, como toda a quantidade de libido atuando desde o inconsciente, tem um caráter forçado em relação ao consciente ou, por outras palavras, não está disponível para a consciência. A posição ingênua está, portanto, condicionada em grande medida pelo objeto, que atua independentemente do indivíduo, realiza-se neste, quando se identifica ele próprio com o objeto. Procedendo assim, empresta, de certo modo, sua função expressiva ao objeto e dessa maneira o expõe, não por uma exposição ativa e deliberada, mas expondo-se a si próprio nele. É ele próprio natureza, e natureza é o que nele cria o produto. Deixa que a natureza o domine sem restrições. O objeto tem primazia. São estas as principais características e diretrizes da posição ingênua.

b) *A Posição Sentimental*

Já dissemos que o sentimental *busca* a natureza: "Ele reflete sobre a impressão que os objetos nele produzem e só nessa reflexão se baseia a emoção que dele se apossa e logo nos transmite. O objeto está aqui relacionado com uma idéia e somente nessa relação se fundamenta a sua força poética".[90] "Terá de contar sempre com a presença de duas idéias e percepções em luta: a realidade como limite e sua idéia como infinito. E o sentimento ambíguo que suscita será sempre testemunho dessa dupla origem."[91] "A posição sentimental é o resultado da tentativa de restabelecer a sensação ingênua, segundo o conteúdo, mas *sob as condições inerentes à reflexão.*"[92] "A poesia sentimental é o produto da abstração."[93] "O gênio sentimental está sujeito ao risco de, para além do propósito de derrubar todas as barreiras (da natureza humana), abolir a própria natureza humana, completamente, e não só (o que deve e pode fazer) elevá-la — ou idealizá-la — por sobre toda a realidade determinada e restrita, ao nível de uma possibilidade absoluta, mas ir ainda mais além da própria possibilidade — *sentimentalizando-a.*"

[90] *Loc. cit.*, pág. 249.
[91] *Loc. cit.*, pág. 250.
[92] *Loc. cit.*, pág. 301, nota.
[93] *Loc. cit.*, pág. 303.

"O gênio sentimental abandona a realidade para elevar-se ao nível das idéias e dominar seu assunto com plena independência." [94]

É fácil de perceber que o sentimental, ao invés do ingênuo, distingue-se por uma posição reflexiva e abstrata. "Reflete" a respeito do objeto, "abstraindo-se" dele. Por assim dizer, está aprioristicamente desligado do objeto quando sua produção tem início. Não é o objeto que atua nele – é ele próprio quem atua. Não somente age dentro de si próprio como para além do objeto. Está diferenciado do objeto, não está com ele identificado e procura estabelecer *a sua* relação com ele, "dominar o assunto". Dessa dissociação do objeto resulta a impressão de ambigüidade que SCHILLER salientou, ao extrair o sentimental de duas fontes distintas: da do objeto ou sua percepção e na própria fonte. A impressão exterior do objeto não constitui para ele um condicionalismo, mas o material a tratar segundo a norma de seus próprios conteúdos. Portanto, encontra-se por cima do objeto, mas, apesar disso, em relação com ele. Mas não na relação da receptividade, pois ele confere arbitrariamente valor e qualidade ao objeto. Sua posição é, conseqüentemente, introvertida.

Mas com a caracterização dessas posições, como introvertida e extrovertida, respectivamente, não esgotamos as idéias de SCHILLER. Esses dois mecanismos pressupõem, apenas, fenômenos elementares de natureza genérica nos quais o específico só muito vagamente é insinuado. Para compreendermos o ingênuo e o sentimental temos de recorrer a outros dois princípios, aos elementos da *percepção* e da *intuição*. No decorrer dessa investigação, trataremos mais circunstanciadamente dessas funções. Por agora, quero apenas referir-me ao fato de que o ingênuo se caracteriza pelo predomínio do elemento perceptivo, e o sentimental pelo do elemento intuitivo. A percepção liga o indivíduo ao objeto, incluso atrai-o para o objeto, daí resultando para o ingênuo o "risco" de soçobrar no objeto. A intuição, como percepção dos próprios processos inconscientes, abstrai-se do objeto, supera-o e procura, portanto, dominar sempre a matéria, a ponto mesmo de violentá-la, para a configuração de

[94] *Loc. cit.*, pág. 314.

pontos de vista subjetivos, sem ter consciência disso. O "risco" do sentimental é, portanto, o total divórcio da realidade e o naufrágio no afluxo inconsciente da fantasia ("exaltação!").

c) *O Idealista e o Realista*

No mesmo estudo, as reflexões de SCHILLER levam-no a estabelecer dois tipos psicológicos humanos. Escreveu ele: "Isto leva-me a um antagonismo psicológico muito curioso entre os homens, num século que se realiza culturalmente. Um antagonismo que, por ser radical e basear-se na íntima estrutura psíquica, dá lugar entre os homens a um divórcio muito mais grave do que a fortuita luta de interesses jamais poderia ocasionar e que rouba ao poeta e ao artista a esperança de agradar e impressionar, de modo geral, que é o que constitui a sua missão; que torna impossível ao filósofo, depois de ter feito tudo o que tinha a fazer, convencer de modo geral, o que, entretanto, o próprio conceito de Filosofia exige; que, finalmente, nunca permitirá ao homem, na vida prática, ver suas ações aprovadas de modo geral. Numa palavra, um antagonismo que é culpado de que nenhuma obra do espírito e nenhum ato do coração consigam ser decisivamente aprovados numa classe, sem atraírem, precisamente por isso, a condenação da outra. Sem dúvida, esse antagonismo é tão velho quanto os princípios da cultura e só dificilmente será conciliado antes do fim da mesma, a não ser nalguns raros indivíduos isolados que sempre terá havido, por certo, e é de esperar que continue havendo; mas, ainda que entre as suas conseqüências tenha de incluir-se aquela que faça malograr todo intuito conciliador, ao não ser conseguido que ambas as partes reconheçam uma falta pelo próprio lado de cada e uma realidade pelo lado contrário, constituirá uma compensação bastante, porém, perseguir até a sua origem esse tão importante divórcio, para assim, pelo menos, chegar-se à redução do ponto de controvérsia a uma fórmula simples".[95]

Desse trecho deduz-se, indubitavelmente, que a análise dos mecanismos antagônicos levou SCHILLER a estabelecer

[95] *Loc. cit.*, págs. 329 e seg.

dois tipos que, na sua concepção, envolvem a mesma importância por mim atribuída ao introvertido e ao extrovertido. No tocante à relação mútua dos dois tipos por mim estabelecidos, posso confirmar, palavra por palavra — por assim dizer — o que SCHILLER disse dos seus tipos. Coincidindo com o que por mim foi exposto, SCHILLER passa do mecanismo ao tipo "separando tanto do caráter ingênuo como do sentimental o que ambos têm de poético".[96] Quando se realiza tal operação, temos de descontar o genial, o criador, mantendo-se no ingênuo a vinculação ao objeto e a independência deste em relação ao sujeito, e no sentimental a superioridade sobre o objeto, que encontrará expressão na apreciação crítica ou no tratamento, mais ou menos arbitrário, do próprio objeto. "Apenas resta, então, do primeiro (o ingênuo), no que diz respeito ao teórico, um sóbrio espírito observador e uma sólida fidelidade ao testemunho uniforme dos sentidos, e, no que respeita ao prático, um sentimento resignado às necessidades da natureza." (...) "Do caráter sentimental nada mais resta senão um inquieto espírito especulativo, que busca o absoluto em todos os conhecimentos e se deixa conduzir no plano prático por um rigor moral que se cinge ao absoluto em todo e qualquer ato da vontade. Ao que está incluído na primeira categoria podemos chamar *realista*, e *idealista* ao que se inclui na segunda."[97]

As restantes explicações de SCHILLER sobre os seus dois tipos referem-se exclusivamente, portanto, aos conhecidos fenômenos da posição realista e idealista, não se revestindo pois de interesse especial para a nossa análise.

---

[96] *Loc. cit.*, pág. 331.

[97] *Loc. cit.*

III

O APOLÍNEO E O DIONISÍACO

O PROBLEMA percebido e elaborado por SCHILLER foi recolhido, de nova e singular maneira, por NIETZSCHE, em sua obra *Die Geburt der Tragödie*, de 1871.[1] É certo que nessa obra da juventude não se observa a influência de SCHILLER, mas, sobretudo, a de SCHOPENHAUER e GOETHE. Mas, pelo menos em aparência, tem de comum com SCHILLER o estetismo e o motivo redentor, e com GOETHE inúmeras coisas do *Fausto*. De todas essas referências a de SCHILLER é, naturalmente, a mais importante para os nossos propósitos. Mas, no que se refere a SCHOPENHAUER, não podemos passar adiante sem salientar até que ponto ele positivou os meros relances de SCHILLER, no que respeita aos conhecimentos orientais, que neste se limitavam a pálidos esquemas. Se prescindirmos do pessimismo que tem sua origem no contraste com o prazer da crença cristã e a segurança cristã de salvação, a doutrina redentora de SCHOPENHAUER é essencialmente budista. Ele voltara-se frontalmente para o Oriente. Tal atitude pressupõe, indubitavelmente, uma reação de contraste com a nossa atmosfera ocidental. Como se sabe, tal reação ainda se mantém nos nossos dias, num grau bastante apreciável, através de vários movimentos mais ou menos orientados na direção da Índia. Esse impulso para o Oriente detém-se, quanto a NIETZSCHE, na Grécia, como escala intermédia entre o Oriente e o Ocidente. Até aí está de acordo com SCHILLER..., mas que diferente é o seu conceito da essência grega! Vislumbrou o sombrio cenário de fundo, sobre o qual se destacou o luminoso e áureo mundo do Olimpo. "Para poderem viver, e obedecendo à mais profunda necessida-

[1] *O Nascimento da Tragédia*, Obras Completas, Vol. I, 1899.

dois tipos que, na sua concepção, envolvem a mesma importância por mim atribuída ao introvertido e ao extrovertido. No tocante à relação mútua dos dois tipos por mim estabelecidos, posso confirmar, palavra por palavra — por assim dizer — o que SCHILLER disse dos seus tipos. Coincidindo com o que por mim foi exposto, SCHILLER passa do mecanismo ao tipo "separando tanto do caráter ingênuo como do sentimental o que ambos têm de poético".[96] Quando se realiza tal operação, temos de descontar o genial, o criador, mantendo-se no ingênuo a vinculação ao objeto e a independência deste em relação ao sujeito, e no sentimental a superioridade sobre o objeto, que encontrará expressão na apreciação crítica ou no tratamento, mais ou menos arbitrário, do próprio objeto. "Apenas resta, então, do primeiro (o ingênuo), no que diz respeito ao teórico, um sóbrio espírito observador e uma sólida fidelidade ao testemunho uniforme dos sentidos, e, no que respeita ao prático, um sentimento resignado às necessidades da natureza." (. . .) "Do caráter sentimental nada mais resta senão um inquieto espírito especulativo, que busca o absoluto em todos os conhecimentos e se deixa conduzir no plano prático por um rigor moral que se cinge ao absoluto em todo e qualquer ato da vontade. Ao que está incluído na primeira categoria podemos chamar *realista*, e *idealista* ao que se inclui na segunda."[97]

As restantes explicações de SCHILLER sobre os seus dois tipos referem-se exclusivamente, portanto, aos conhecidos fenômenos da posição realista e idealista, não se revestindo pois de interesse especial para a nossa análise.

---

[96] *Loc. cit.*, pág. 331.

[97] *Loc. cit.*

III

O APOLÍNEO E O DIONISÍACO

O PROBLEMA percebido e elaborado por SCHILLER foi recolhido, de nova e singular maneira, por NIETZSCHE, em sua obra *Die Geburt der Tragödie*, de 1871.[1] É certo que nessa obra da juventude não se observa a influência de SCHILLER, mas, sobretudo, a de SCHOPENHAUER e GOETHE. Mas, pelo menos em aparência, tem de comum com SCHILLER o estetismo e o motivo redentor, e com GOETHE inúmeras coisas do *Fausto*. De todas essas referências a de SCHILLER é, naturalmente, a mais importante para os nossos propósitos. Mas, no que se refere a SCHOPENHAUER, não podemos passar adiante sem salientar até que ponto ele positivou os meros relances de SCHILLER, no que respeita aos conhecimentos orientais, que neste se limitavam a pálidos esquemas. Se prescindirmos do pessimismo que tem sua origem no contraste com o prazer da crença cristã e a segurança cristã de salvação, a doutrina redentora de SCHOPENHAUER é essencialmente budista. Ele voltara-se frontalmente para o Oriente. Tal atitude pressupõe, indubitavelmente, uma reação de contraste com a nossa atmosfera ocidental. Como se sabe, tal reação ainda se mantém nos nossos dias, num grau bastante apreciável, através de vários movimentos mais ou menos orientados na direção da Índia. Esse impulso para o Oriente detém-se, quanto a NIETZSCHE, na Grécia, como escala intermédia entre o Oriente e o Ocidente. Até aí está de acordo com SCHILLER..., mas que diferente é o seu conceito da essência grega! Vislumbrou o sombrio cenário de fundo, sobre o qual se destacou o luminoso e áureo mundo do Olimpo. "Para poderem viver, e obedecendo à mais profunda necessida-

[1] *O Nascimento da Tragédia*, Obras Completas, Vol. I, 1899.

de, tiveram os gregos de criar esses deuses." (...) "O grego conhecia e sentia os terrores e espantos do destino e, para poder simplesmente viver, teve que enfrentá-los com o sonhado e deslumbrante esplendor olímpico. Aquele medo enorme, ante as forças titânicas da natureza, aquela fada cujo império se exerce implacavelmente sobre os conhecimentos, aquele abutre do grande amigo do homem, Prometeu, o signo de horrores do prudente Édipo, a maldição da estirpe dos átridas, que impeliu Orestes ao matricídio... indignidades que foram artisticamente compartilhadas pelos gregos, assim as ocultando repetidamente, em todo caso, para bem longe da vista."[2] A "serenidade grega", o radioso céu helênico como ilusão brilhante sobre um fundo sombrio... eis um conhecimento que estava reservado aos novos, um argumento de peso contra o estetismo moral! Assim adotou NIETZSCHE, em relação a SCHILLER, uma concepção notoriamente modificada. O que em SCHILLER constituía, de nossa parte, uma suspeita, quer dizer, que suas *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem* eram também um ensaio em causa própria, em NIETZSCHE converte-se numa certeza absoluta, no que respeita à sua obra: trata-se realmente de um livro "profundamente pessoal". E assim como SCHILLER começa, timidamente e em tons suaves, por assim dizer, por ampliar seu jogo de luz e sombra, concebendo o antagonismo percebido em sua própria alma como um duelo de "ingenuidade" contra "sentimentalidade", excluindo assim todo fundo e todo abismo da natureza humana, NIETZSCHE vai muito mais fundo e estabelece um contraste marcante que numa de suas partes nada fica devendo à esplendorosa e bela visão de SCHILLER, mas que na outra patenteia tons muitíssimo mais sombrios, os quais, se fazem por certo realçar a força da luz, também nos fazem pressentir uma noite muito mais profunda.

NIETZSCHE criou uma designação para o seu duplo antagonismo fundamental: *apolíneo-dionisíaco*. Comecemos por tentar averiguar a natureza desse contraste. Com tal propósito, vou transcrever primeiro, textualmente, algumas passagens de NIETZSCHE, após o que o leitor estará em condições, mesmo que não tenha lido toda a obra, de formar um juízo próprio e ponderar da validade de minha teoria, de acordo

[2] NIETZSCHE, *loc. cit.*, pág. 31.

com a concepção que obtiver. Eis os dois textos por mim escolhidos:

"Teremos ganho muito para a ciência estética quando tivermos chegado não só à visão lógica, mas também à segurança intuída imediata de que a evolução da arte está intimamente associada à duplicidade do *apolíneo* e *dionisíaco*, do mesmo modo que a geração depende da duplicidade dos sexos, em contínua luta e conciliação periódica."

"Às duas divindades da Arte, Apolo e Dionísio, cinge-se o nosso conhecimento de que no mundo grego existia um enorme antagonismo, por sua origem e seus fins, entre a arte do escultor, a apolínea, e a arte não-convertível em forma da música, como a arte dionisíaca. Caminham a par impulsos tão distintos, quase sempre em franca discórdia, incitando-se mutuamente para novas e vigorosas criações, a fim de que nelas se perpetue o duelo desse contraste que a palavra corrente — "arte" — só cobre na aparência; até que, finalmente, por um extraordinário ato metafísico da poderosa vontade helênica, aparecem *mutuamente emparelhadas*, acabando por gerar, graças a essa conjugação, a obra de arte tão dionisíaca quanto apolínea: a tragédia ática."[3]

A fim de caracterizar mais acentuadamente ambos os "instintos", NIETZSCHE compara os estados psicológicos peculiares a que dão origem com os estados de *sonho* e *embriaguez*. O impulso apolíneo gera o estado comparado com o *sonho;* o dionisíaco, o que equivale à *embriaguez*. Por "sonho" entende NIETZSCHE, essencialmente, segundo ele próprio justifica, a "visão íntima", a "bela aparência do mundo onírico". Apolo "impera na bela aparência do mundo íntimo da fantasia", é o "deus de todas as potências enformadoras". É medida, número, limite e domínio de tudo o que seja selvático e insubmisso. "Tem-se desejo de... classificar Apolo como a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*."[4] "O dionisíaco, pelo contrário, é a liberdade do instinto sem barreiras nem entraves, o eclodir da *dynamis* sem freio, razão por que o homem aparece, no coro de Dionísio, como *sátiro*, metade deus e metade bode."[5] É o temor de

---

[3] *Loc. cit.*, págs. 19 e seg.

[4] *Loc. cit.*, págs. 22 e seg.

[5] *Loc. cit.*, págs. 57 e segs.

violação do princípio da individuação e, ao mesmo tempo, o "delicioso arrebatamento" por tê-lo violado. O dionisíaco é comparável, portanto, à embriaguez, que dissolve o individual nos instintos e conteúdos coletivos, dispersão do eu no mundo. Por isso, encontramos no dionisíaco homem com homem e "até a natureza mais estranha, mais hostil ou oprimida, celebra sua festa de reconciliação com o filho pródigo: o homem".[6] Todos são "um" com o seu próximo ("não só unidos, reconciliados, fundidos"). Sua individualidade tem, portanto, de ficar completamente anulada. "O homem já não é artista: converteu-se em obra de arte. O poder artístico da natureza... aqui se revela por inteiro, entre as convulsões da embriaguez."[7] NIETZSCHE quer dizer que a *dynamis* criadora, a libido em forma de instinto, apodera-se do indivíduo como objeto e serve-se dele como instrumento ou expressão. Se quisermos, de fato, conceber o ser natural como "obra de arte", então o homem terá certamente de ficar em estado dionisíaco, naturalmente convertido em obra de arte. Mas o ser natural não é, exatamente, uma obra de arte no sentido que costumamos atribuir a uma "obra de arte"; é apenas pura natureza, torrente caudalosa e indomável, sob todos os pontos de vista, e nem sequer um animal limitado a si próprio e à sua essência. Tenho que destacar este ponto a bem da clareza e levando na devida conta a análise que posteriormente farei, porquanto e por certas razões NIETZSCHE deixou de a fazer, estendendo assim um enganador manto estético sobre o problema que, sem dúvida, ele próprio teria de suscitar nalguns trechos. Assim, por exemplo, quando fala das orgias dionisíacas, observa: "Em quase toda parte, o motivo central dessas festas era constituído pelo desbordamento sexual que, em seu arrasador caudal, remodelava a estrutura familiar e seus veneráveis preceitos. Aí se deixava à solta, precisamente, as mais selváticas feras da natureza, até se atingir essa horrível mistura de volúpia e crueldade".[8]

NIETZSCHE considerou a conciliação do Apolo délfico com Dionísio como símbolo da conjugação desses contrastes no

---

[6] *Loc. cit.*, pág. 24.

[7] *Loc. cit.*, págs. 24 e seg.

[8] *Loc. cit.*, pág. 27.

íntimo do grego civilizado. Mas, ao fazê-lo, esquece sua própria fórmula de compensação, segundo a qual os deuses olímpicos devem sua claridade à obscuridade da alma grega. Segundo esse conceito, a reconciliação de Apolo e Dionísio seria uma bela aparência, um desiderato provocado pela necessidade que era sentida pela metade civilizada do grego, em luta com o seu lado bárbaro, que no estado dionisíaco abria desenfreadamente caminho. Existe sempre uma relação compensadora entre a religião de um povo e sua vivência, seu verdadeiro comportamento vital, pois não sendo assim a religião estaria destituída de qualquer finalidade prática. Começando pela religião sumamente moral dos persas e os costumes, já célebres na antiguidade por duvidosos, a que os persas se dedicavam na vida prática, até a nossa época "cristã" em que a religião do amor assiste às maiores carnificinas da história universal, a regra mantém-se em pleno vigor. E é precisamente por isso que devemos deduzir do símbolo da reconciliação délfica a existência de uma discórdia bastante violenta na essência grega. Isso explicaria a ânsia de redenção que dava aos mistérios helênicos toda aquela formidável importância para a vida popular grega e que escapou totalmente à observação dos primeiros entusiastas exaltados da Grécia. Ingenuamente, via-se nos gregos tudo o que faltava a um. No estado dionisíaco o grego não ficou, por conseguinte, convertido numa obra de arte; sentia-se era mais à vontade nesse estado, em virtude de sua própria essência bárbara, privado de individualidade, integrado em seu elemento coletivo e unificado no próprio inconsciente coletivo (com a concomitante renúncia de seus fins individuais), enfim, unido com "o gênio da espécie, inclusive da natureza".

Para a sujeição apolínea já conseguida, esse estado de embriaguez que fazia o homem esquecer-se completamente de si próprio e da humanidade, convertendo-o num mero ser instintivo, devia ser algo de desprezível, pelo que não é de duvidar que se desencadeasse uma luta feroz entre ambos os impulsos. Experimente-se pôr à solta os instintos do homem civilizado! O fanático da cultura alimenta a ilusão de que destilariam pura beleza. Esse erro tem seu fundamento numa completa falta de conhecimentos psicológicos. As forças instintivas exteriorizadas pelo homem civilizado são tremendamente destrutivas e muito mais perigosas que os ins-

tintos do indivíduo primitivo, que vive continuamente seus instintos negativos numa escala modesta. Por isso nenhuma guerra do passado histórico pode rivalizar em monstruosidade com a guerra das nações civilizadas. Entre os gregos, não pode ter acontecido de maneira diversa. Precisamente em virtude da percepção vital do horror, foram conseguindo, de maneira gradual, uma conjugação do dionisíaco e do apolíneo, mediante "um extraordinário ato metafísico", como Nietzsche sublinhou. Devemos ter presentes essas palavras, bem como que o contraste em questão "só na aparência está coberto pela palavra corrente — "arte". Devemos recordar essas observações porque tanto em Nietzsche como em Schiller se observa a tendência acentuada para atribuir à arte a função mediadora e redentora. É dessa maneira o problema fica paralisado no estético — o feio também é "belo"; o repugnante, inclusive o próprio mal, reluz apetecível, sob o ilusório esplendor do belo-estético. A natureza do artista reivindica para si e para a sua capacidade específica de criação e expressão um significado redentor, tanto em Nietzsche como em Schiller. Mas o primeiro esqueceu por completo que na luta entre Apolo e Dionísio, e em sua reconciliação final, nunca esteve em causa, para os gregos, um problema estético, mas uma *questão religiosa*. As festividades sátiro-dionisíacas eram, segundo toda a analogia, uma espécie de festas totêmicas com retro-identificação de antepassados míticos ou com identificação direta e imediata no animal totêmico. O culto de Dionísio tinha, em muitos lugares, um teor mítico-especulativo e exerceu, em todo caso, um poderoso influxo religiosamente estimulante. O fato da tragédia ter surgido das primitivas cerimônias religiosas pressupõe, exatamente, o mesmo que a ligação estabelecida entre o nosso teatro contemporâneo e os autos sacramentais da Idade Média e seu fundamento exclusivamente religioso, não consentindo, portanto, que se julgue o problema de um prisma unicamente estético. O estetismo veio a ser, afinal, um óculo moderno através do qual vemos os segredos psicológicos do culto de Dionísio, a uma luz que os antigos certamente não conheceram nem viveram nunca. À semelhança de Schiller, Nietzsche também deixou de lado o ponto de vista religioso, substituindo-o pelas considerações de ordem estética. Não há dúvida de que as coisas possuem seu aspecto notoriamente estético, que não se deve es-

quecer.[9] Mas se considerarmos o cristianismo medieval apenas sob o ponto de vista estético, falsificaremos e superficializaremos tanto o seu verdadeiro caráter quanto ao considerá-lo exclusivamente pelo ângulo histórico. Uma verdadeira compreensão só pode ter lugar sobre a mesma base, pois ninguém pretenderá afirmar que uma ponte ferroviária fica suficientemente explicada por sua percepção estética. Assim, com a idéia de que a luta entre Apolo e Dionísio é uma questão de instintos artísticos antagônicos, transfere-se o problema, de um modo histórica e materialmente injustificado, para a esfera estética, submetendo-o portanto a um exame parcial que nunca poderá corresponder satisfatoriamente a seu verdadeiro conteúdo.

É indubitável que essa transposição deve ter suas bases e finalidades psicológicas. Não é difícil descobrir as vantagens desse procedimento: a consideração estética converte logo o problema numa imagem que o observador contempla displicentemente, admirando tanto a sua beleza como a sua fealdade, percebendo a paixão da imagem a uma cautelosa distância que o deixe a salvo de todo sentimento direto e de toda convivência. A atitude estética protege contra a participação que a compreensão religiosa do problema implica, com suas próprias complicações. A mesma vantagem oferece o gênero de consideração histórica, a cuja crítica NIETZSCHE dedicou uma série de valiosas contribuições.[10] A possibilidade de poder apreender um problema de tamanha envergadura — "um problema com chifres", como ele disse — apenas pelo lado estético é sedutora, sem dúvida, pois a sua compreensão religiosa, que é neste caso a única apropriada, pressupõe um experimentar — ou um ter experimentado — de que o homem moderno raramente pode vanglo-

---

[9] O estetismo pode, naturalmente, substituir as funções religiosas. Mas quantas coisas há que não podem fazer o mesmo? Quantas coisas não conhecemos como sucedâneo de uma religião que faltava? Embora o esteticismo seja um sucedâneo de ascendência muito nobre, não deixa de ser, contudo, algo que substitui o autêntico que falta. A posterior "conversão" de NIETZSCHE a Dionísio demonstra, além disso, da melhor maneira possível, que o sucedâneo estético não conseguiu manter-se por muito tempo.

[10] NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, II Título de *Unzeitgemässen Betrachtungen* (*Reflexões Extemporâneas*).

riar-se. Mas Dionísio parece ter-se vingado de NIETZSCHE... Veja-se o seu *Versuch einer Selbskritik (Ensaio de Autocrítica)*, de 1886, que fez preceder, a título de introdução, *Die Geburt der Tragödie (Nascimento da Tragédia)*, e no qual se indaga: "Ora bem, o que é o dionisíaco?... Neste livro se dá uma resposta... um 'conhecedor' aqui fala, o *iniciado e discípulo de seu deus*". Mas este não era o NIETZSCHE que escreveu o "Nascimento da Tragédia"; ainda estava então esteticamente influenciado.[11] E dionisiacamente influenciado, sem dúvida, quando escreveu também o *Zaratustra* e aquele memorável trecho com que conclui o seu *Ensaio de Autocrítica*: "Corações ao alto, meus irmãos, vamos, mais alto ainda! E não esqueçais as pernas! Pernas ao alto, admiráveis dançarinos, e melhor ainda – de cabeça para baixo!"[12]

A profundidade assinalável com que NIETZSCHE abordou o problema, apesar do pretexto estético, encontrava-se já tão próxima da própria realidade que a sua posterior vivência dionisíaca ocorreu de um modo que se diria inevitável. O seu ataque a SÓCRATES, no *Nascimento da Tragédia*, terá de atribuir-se ao racionalista que se revela inacessível ao orgiasmo dionisíaco. Esse afeto corresponde à falta análoga na consideração estética: *mantém o problema afastado*. Mas, apesar da concepção estética, NIETZSCHE já possuía então uma idéia sobre a verdadeira solução do problema, como se depreende do fato de ter escrito que o contraste não se resolveu pela arte, mas por "um extraordinário ato metafísico da vontade helênica". Escreveu ele "vontade" entre aspas, o que, se levarmos em conta a acentuada influência que SCHOPENHAUER exercia então sobre ele, terá de interpretar-se como alusão ao conceito metafísico da vontade. "Metafísico", para nós, tem aqui o significado psicológico de inconsciente. Dessa maneira, se na fórmula de NIETZSCHE fizermos a substituição de "metafísico" por "inconsciente", a categoria procurada para o problema seria um "extraordinário ato" inconsciente. Um evento extraordinário ou "maravilhoso" é algo de irracional, pelo que o ato é um evento irracional e inconsciente, nascido de si próprio, sem que a razão ou o propósito intencional deliberadamente intervenham. É algo que sai assim mesmo, que aparece como um fenômeno de

---

[11] NIETZSCHE, *Versuch einer Selbskritik*, pág. 6.

[12] *Loc. cit.*, pág. 14.

crescimento na natureza criadora e não como um produto da invenção humana; enfim, algo que nasceu da expectativa ansiosa, da fé e da esperança.

Deixemos esse problema, por enquanto, visto que no decorrer da nossa investigação teremos ocasião de retornar a ele mais detalhadamente. Procuremos, antes, examinar mais de perto as qualidades psicológicas do conceito apolíneo-dionisíaco. Comecemos pelo dionisíaco. A descrição de NIETZSCHE permite-nos observar que se trata de um desdobramento, de uma cheia e inundação, de uma *diástole*, como dizia GOETHE, um fluir que abrange o mundo, segundo se exprime SCHILLER em sua "Ode à Alegria" *(An die Freude)*:

Que vos alcance, milhões de seres,
Este beijo do mundo inteiro.

E mais adiante:

Todos os seres se nutrem de Alegria
Ao peito generoso da Natura.
Todos os Bons, todos os Maus,
Seguem seu trilho de rosas.
Deu-nos beijos e sarmentos,
Provado amigo na Morte...
Concedeu volúpia ao verme
E o anjo está ante Deus.

Isso é pura expansão dionisíaca. É um caudal de poderosa compreensão universal, surgindo irresistivelmente para embriagar os sentidos com o vinho mais capitoso. É uma embriaguez no mais alto sentido.

Em tal estado, o elemento psicológico da *percepção* participa na máxima quantidade, quer seja sensível ou afetiva. Trata-se, por conseguinte, de uma extroversão de sentimentos que está indistintamente ligada ao elemento perceptual, daí resultando que se lhes chamem percepções sentimentais. Daí serem mais os afetos que em tal estado se destacam, coisa instintiva, portanto, cega e imperativa, que se concretiza através de uma afeição na esfera corporal.

Pelo contrário, o apolíneo é uma percepção de íntimas imagens da beleza, da medida e dos sentimentos sujeitos ao equilíbrio de proporções. A comparação com o sonho assi-

nala claramente a natureza e o caráter do estado apolíneo: é um estado de introspecção, de contemplação interior, de visão do mundo sonhado das idéias eternas, portanto, um estado de *introversão*.

Até este ponto, a analogia com os nossos mecanismos é indiscutível. Mas, se nos resignássemos com a analogia, tal limitação violentaria os conceitos de NIETZSCHE de um modo inteiramente ilegítimo.

Podemos observar, no decorrer da nossa investigação, que o estado de introversão, quando se converte em hábito, acarreta uma diferenciação da relação com o mundo das idéias, e a extroversão habitual traz com ela uma diferenciação na relação com o objeto. Nos conceitos de NIETZSCHE não se encontra semelhante diferenciação. O sentimento dionisíaco tem o caráter, de um modo geral arcaico, da percepção afetiva. Não sofreu, portanto, uma pura abstração do instintivo para converter-se nesse elemento fluido e diferenciado que, no tipo extrovertido, obedece às instruções da *ratio* e é seu fiel instrumento. Também não se aponta no conceito de introversão de NIETZSCHE uma pura e diferenciada relação com idéias, relação que se tivesse emancipado da intuição (da sensivelmente condicionada ou da criadoramente gerada) para constituir formas abstratas e puras. O apolíneo é uma íntima percepção, uma intuição do mundo das idéias. A comparação com o sonho demonstra, à saciedade, que NIETZSCHE concebia esse estado, por uma parte, como meramente intuitivo, por outra, meramente imaginativo.

Essas características constituem algo de singular que não devemos imputar ao nosso conceito de disposição introvertida ou extrovertida. Num indivíduo predominantemente reflexivo, o estado apolíneo de intuição de imagens íntimas provoca uma elaboração do intuído, de acordo com a essência do pensamento intelectual. Daí nascem as idéias. Num indivíduo de disposição preponderantemente sentimental, ocorre um processo semelhante, quer dizer, o sentimento penetra nas imagens, produzindo-se a idéia sentimental, que pode coincidir com a gerada pela reflexão. Por esse motivo as idéias são tanto pensamento como sentimento, por exemplo, as idéias de pátria, liberdade, Deus, imortalidade, etc. O princípio de ambas as elaborações é racional e lógico. Mas há outro ponto de vista completamente diverso para o qual a elaboração lógico-racional não tem qualquer valor. *Essoutro*

ponto de vista é o estético. Na introversão, detém-se na *intuição* das idéias, desenvolve a visão íntima; na extroversão, detém-se na *percepção* e desenvolve os sentidos, o instinto, a afetividade. Para este ponto de vista, o pensar não é, de modo algum, o princípio da íntima percepção das idéias, assim como o sentir também não é, constituindo ambos, outrossim, meros derivativos da intuição íntima ou da percepção sensível.

Os conceitos de NIETZSCHE levam-nos, pois, aos princípios de um terceiro e de um quarto tipos psicológicos. Em face dos tipos racionais (reflexivo e sentimental), poderíamos designá-los como tipos estéticos. Trata-se do tipo *intuitivo* e do tipo *sensível* ou *perceptivo*. Ambos têm, por certo, o momento de introversão e de extroversão de comum com os tipos racionais; mas, por uma parte, sem diferenciar, como o tipo reflexivo, a percepção e intuição das imagens íntimas no pensamento, nem diferenciar, por outra parte, a vivência instintiva e perceptiva no sentimento, como o tipo sentimental. O intuitivo, ao contrário, eleva a percepção inconsciente à categoria de função diferenciada, pelo que se verifica também a sua adaptação ao mundo. Esta realiza-se pela obediência a diretrizes inconscientes que lhe chegam mediante uma percepção e interpretação notavelmente sutis e penetrantes dos estímulos, e só vagamente conscientes. Qual o aspecto que semelhante função apresenta é um tanto difícil de descrever, dado o seu caráter irracional e, por assim dizer, inconsciente. Poder-se-ia comparar, talvez, com o *daimonion* de SÓCRATES, por exemplo. Certamente com a diferença de que a disposição racionalista incomum de SÓCRATES reprimia ao máximo a função intuitiva, de modo que tinha de abrir caminho e impor-se através do concreto-alucinador, por faltar-lhe uma via de acesso psicológico direto à consciência. Mas isso é o que acontece, precisamente, no intuitivo.

O tipo perceptivo é, sob todos os aspectos, o reverso do intuitivo. Baseia-se exclusivamente, por assim dizer, no elemento da percepção sensível. A sua psicologia orienta-se para o instinto e a percepção. Limita-se, por conseguinte, ao estímulo real, de um modo absoluto.

O fato de NIETZSCHE fazer ressaltar, por uma parte, a função psicológica da intuição e, por outra parte, a da percepção e do instinto, deveria ser sintomático no que diz

respeito à sua própria psicologia pessoal. Temos de incluí-lo, sem dúvida alguma, no tipo intuitivo com tendência para o aspecto introvertido. Vem em apoio do primeiro o seu modo de produção, preponderantemente intuitivo-artístico, a respeito do qual é muito característico o livro que, precisamente, aqui temos vindo a citar sobre o nascimento da tragédia. Mas ainda em maior escala vemos o tipo psicológico de NIETZSCHE, acima diagnosticado, corroborado em sua principal obra: *Also sprach Zarathustra*. No que se refere ao seu aspecto introvertido-intelectual, são característicos os seus escritos aforísticos, que, apesar do forte acento sentimental, revelam um intelectualismo acentuadamente crítico, no estilo dos intelectuais franceses do século XVIII. O seu tipo intuitivo caracteriza-se pela falta de capacidade restritiva e de consistência racional. Assim sendo, não se pode estranhar que em suas primeiras obras exponha inconscientemente, em primeiro plano, os fatos de sua psicologia pessoal. Isto está em completa concordância com a disposição intuitiva, que percebe primeiro o interior pelo exterior, às vezes com o sacrifício da própria realidade. Em virtude dessa disposição, NIETZSCHE conseguiu também uma profunda vidência das qualidades dionisíacas do seu inconsciente, cuja forma rudimentar, tanto quanto sabemos, só ao declarar-se a sua enfermidade alcançou a superfície da consciência, depois de já estar denunciado, muito antes, por seus escritos, através de múltiplas insinuações eróticas. Do ponto de vista psicológico é extremamente lamentável que os manuscritos encontrados em Turim, depois de se ter declarado a doença, testemunhos muito característicos desse aspecto, precisamente, tenham sido condenados à destruição, em nome da compaixão estético-moralista.

IV

O PROBLEMA DOS TIPOS NO CONHECIMENTO DO HOMEM

1. *Considerações Gerais Sobre os Tipos de Jordan*

Na sequência cronológica dos trabalhos preliminares sobre a questão dos tipos psicológicos, em cujo exame estamos empenhados, veio parar nas minhas mãos uma pequena obra algo estranha, cujo conhecimento tenho de agradecer à minha estimada colaboradora, residente em Londres, a Doutora Constance E. Long. Trata-se do livro do Dr. Furneaux Jordan, membro do Real Colégio de Cirurgiões, intitulado *Character as seen in Body and Parentage.* [1]

Jordan descreveu, principalmente, em seu livro de 126 páginas, dois tipos caracterológicos, cuja definição nos interessa em muitos aspectos, ainda que — para antecipar a declaração — o autor só tenha em conta os nossos tipos numa metade, destinando à outra metade o ponto de vista do tipo intuitivo e perceptivo, que misturou com o outro. Em primeiro lugar, vou ceder a palavra a Jordan, reproduzindo aqui sua definição introdutória. Disse ele: "Existem dois caracteres fundamentalmente distintos, dois nítidos tipos caracterológicos (com um terceiro intermédio): um em que é forte a tendência para a atividade e débil a tendência para a reflexão; e outro em que predomina a tendência para a reflexão, enquanto o impulso ativo é mais débil. Entre essas duas propensões extremas, existem inúmeros matizes. Mas limitemo-nos a definir um terceiro tipo, em que as for-

[1] Londres, 3.ª Edição, 1896.

ças de ação e reflexão se equilibram mais ou menos. Numa categoria intermédia podem-se incluir também aqueles caracteres em que se manifesta uma tendência para a excentricidade, ou aqueles em que, possivelmente, predominam tendências anormais, em face dos processos emocionais e não-emocionais". [2]

Depreende-se claramente desta definição que JORDAN contrasta a reflexão, o pensamento, com a ação ou atividade. É inteiramente compreensível que ao observador que não proceda a uma profunda investigação se imponha, à primeira vista, o caráter reflexivo em contraste com o ativo e que se incline, portanto, para definir o contraste observado segundo esse ângulo de visão. Contudo, a simples reflexão de que o caráter ativo não tem por que derivar, necessariamente, de impulsos, podendo ser também um fruto do pensamento, já faz que pareça inevitável aprofundar um pouco mais essa primeira definição. Foi a essa mesma conclusão que chegou o próprio JORDAN, ao trazer para a discussão da matéria um novo elemento de valor todo especial para nós: o elemento sentimental. [3] Ele constatou, nomeadamente, que o tipo ativo é menos apaixonado, ao passo que o temperamento reflexivo se distingue mais por sua intensidade de paixão. Por isso JORDAN chama aos seus tipos "the less impassioned" e "the more impassioned". [*] Por conseguinte, o elemento que faltava na definição preliminar ficou posteriormente convertido em termo constante. Ora, o que a distingue da nossa concepção é o fazer que o tipo "menos apaixonado" seja ao mesmo tempo "ativo" e que o outro seja "inativo". Considero esta mistura pouco feliz, pois existem naturezas profundas e apaixonadíssimas que são, ao mesmo tempo, muito enérgicas e ativas; e, pelo contrário, naturezas pouco apaixonadas e superficiais que de modo algum se destacam por sua atividade. Em meu entender, a concepção de JORDAN, valiosa por outra parte, teria ganho imenso em clareza se, como ponto de vista completamente distinto, prescindisse da, em si, caracterologicamente significativa determinação da atividade. Dos considerandos subseqüentes deduz-se que JORDAN descre-

[2] *Loc. cit.*, pág. 5.

[3] *Loc. cit.*, pág. 6.

[*] Em inglês no texto: "O menos apaixonado" e "o mais apaixonado". *(N. do T.)*

ve o extrovertido com o seu tipo "less impassioned and more active" e o introvertido com o tipo "more impassioned and less active". Ambos podem ser ativos ou inativos sem que por isso alterem seu tipo respectivo; assim, no meu modo de ver, o motivo da atividade deveria eliminar-se como característica principal. Como determinação de importância secundária representa, porém, uma função até certo ponto imprescindível, na medida em que o extrovertido, de acordo com a sua natureza, parece normalmente muito mais ágil, vivaz e ativo que o introvertido. Mas esta qualidade depende completamente da fase em que o indivíduo se encontre, no momento, em relação ao mundo exterior. O introvertido parece ativo numa fase extrovertida, e o extrovertido parece passivo numa fase introvertida. A própria atividade, como traço fundamental do caráter, pode, por vezes, ser introvertida, isto é, ser completamente orientada para o interior, onde desenvolve uma intensa mobilidade de pensamento ou de sentimento, enquanto reina no exterior o mais profundo repouso; e outras vezes pode ser extrovertida, revelando-se pelo movimento e vivacidade da ação, enquanto por trás de tudo isso há um pensamento firme e imóvel, ou um sentimento em idêntica situação.

Antes de analisarmos mais de perto as considerações de JORDAN, quero apontar, para esclarecimento dos conceitos, uma circunstância que se não for levada na devida conta poderá motivar confusões. Já acentuei que em publicações anteriores eu identificara o introvertido com o tipo reflexivo, e o extrovertido com o tipo sentimental. Só mais tarde — como também já disse — percebi com toda a clareza que a introversão e extroversão, como disposições gerais básicas, têm de se diferenciar dos tipos de função. Também é facílimo reconhecer essas duas disposições, ao passo que se necessita grande experiência para distinguir, além disso, os tipos funcionais. Às vezes, é mesmo bastante difícil descobrir a que função pertence a primazia. É atraente o fato do introvertido produzir, de um modo natural, uma impressão reflexiva e sobranceira, em resultado de sua propensão abstrata. Por isso nos inclinamos facilmente a atribuir-lhe um primado do pensamento. Pelo contrário, o extrovertido revela, naturalmente, reações muito mais diretas, que nos fazem supor com facilidade o predomínio do elemento sentimental. Mas tais suposições são ilusórias, pois o introvertido pode

facilmente ser um tipo sentimental e o extrovertido um tipo reflexivo. JORDAN descreve apenas o introvertido e o extrovertido, de um modo genérico. Mas quando entra nos pormenores, sua descrição é incompreensível, dado que mistura traços de tipos distintos de função, os quais, por elaboração insuficiente da matéria, não se mantiveram devidamente diferenciados. Dos traços gerais infere-se, inconfundivelmente, o quadro da disposição introvertida e extrovertida, de modo que a essência de ambas as disposições básicas fica em evidência.

A caracterização dos tipos, a partir da afetividade, parece-me ser, com efeito, o mais importante da obra de JORDAN. Já vimos que o caráter "reflexivo" e distante do introvertido está compensado por uma inconsciente vida arcaica, instintiva e perceptiva. Também se poderia afirmar que a sua disposição (do introvertido) é precisamente uma conseqüência do caráter arcaico — impulsivo e apaixonado — ter de alcançar as alturas firmes da abstração para poder, desde aí, dominar os afetos insubordinados, numa comoção selvagem. Em muitos casos, esse ponto de vista é bastante válido. Poder-se-ia afirmar, por outro lado, que a vida afetiva, de raízes menos profundas, do extrovertido, é mais apta à diferenciação e à domesticação que o pensar e o sentir inconscientes e arcaicos, que a fantasia, que pode exercer uma influência religiosa sobre a sua personalidade. É por isso que ele procura viver muito atarefado, intensamente relacionado com outras pessoas, para em virtude dessa vivência acelerada não ter que debruçar-se sobre si próprio e sobre seus maus pensamentos e sentimentos. Por esta observação, fácil de fazer, se explica o trecho de JORDAN, de outro modo paradoxal, em que diz que no temperamento "less impassioned" (extrovertido) é o intelecto que predomina e participa em grande escala na formação vital (pág. 6), ao passo que no temperamento reflexivo são os afetos, precisamente, que têm a máxima importância.

Essa concepção parece contradizer, à primeira vista e de um modo flagrante, a minha afirmação de que o tipo "less impassioned" corresponde ao meu tipo extrovertido. Mas se observarmos com atenção veremos que assim não é, absolutamente, desde o momento em que o caráter reflexivo *intenta*, sem dúvida, meter na ordem os seus afetos indisciplinados, mas, na realidade, acaba por ser influenciado pela

paixão ainda num grau mais elevado do que o que foi adotado como diretriz consciente de sua vida e dos seus desejos orientados no sentido do objeto. Este último, quer dizer, o extrovertido, procura abrir caminho por todos os lados, mas acabará por constatar que são os seus pensamentos e sentimentos subjetivos os que lhe saem sempre ao caminho, para o perturbarem. Está mais influenciado pelo seu mundo psíquico interior do que imagina. O próprio não se apercebe disso, mas quem viver na sua intimidade e o observar com atenção, verificará que ele atua em obediência a um *propósito*. Por isso, sua norma básica será sempre formular para si próprio a pergunta: "O que é que verdadeiramente quero? Qual é minha intenção secreta?" O outro, o introvertido, com seus propósitos conscientes e premeditados, deixa sempre de ver aquilo que é visto por todos os que o cercam com excessiva clareza; quer dizer, os seus propósitos estão realmente a *serviço* de instintos fortes, mas sem intenção nem objetivo, e são em grande parte influenciados por esses instintos. Quem observar e julgar o extrovertido inclina-se a considerar o sentimento e o pensamento que ele manifesta através de um tênue véu que mal esconde o frio e calculado propósito. Quem procurar entender o introvertido, convencer-se-á facilmente de que só com muito esforço ele pode dominar e vigiar sua paixão tumultuosa, mediante uma aparência calma e razoável.

Ambos os critérios são verdadeiros e falsos. O critério *é falso* quando o ponto de vista consciente, ou melhor, quando a consciência possui, simplesmente, perante o inconsciente, a força e a capacidade de resistência necessárias; e é *verdadeiro* quando o ponto de vista consciente que defronta um inconsciente forte e débil e, nesse caso, tem de ceder suas posições. Neste último caso, o que se conservava em plano secundário ascende a primeiro plano, num o propósito egoísta, no outro a paixão desenfreada, o afeto elementar e surdo a todas as considerações. Essas reflexões possibilitam-nos entender a maneira de observar de JORDAN, que se limita, evidentemente, à afetividade do examinado, o que justifica sua nomenclatura de "less emotional" e "more impassioned". Por conseguinte, se considera o introvertido, no tocante ao aspecto afetivo, como o apaixonado, e o extrovertido, segundo o mesmo critério, como o menos apaixonado ou até como o intelectual, revela, ao fazê-lo, um tipo de conhecimento que

deveremos classificar de *intuitivo*. Por isso mencionei há pouco o fato de Jordan misturar o ponto de vista racional com o estético. Ao caracterizar o introvertido como apaixonado e o extrovertido como intelectual, é óbvio que considera ambos os tipos pelo aspecto *inconsciente*, ou seja, *percebe-os através do seu inconsciente*. Observa e conhece *intuitivamente*, o que sempre acontece, em maior ou menor grau, com todo o espírito prático e conhecedor dos homens. Por mais certo e profundo que semelhante critério possa porventura ser, estará sujeito, entretanto, a uma limitação muito especial: não toma em consideração a realidade efetiva do observado, ao avaliar apenas com base na sua imagem inconsciente, em vez de sua aparência concreta. Essa insuficiência de critério é inerente, de modo geral, à intuição e, assim, aquele que lhe dê sempre a razão manter-se-á num estado de tensão a respeito dela e só de má vontade lhe concederá o direito à existência, embora em certos casos tenha de reconhecer a exatidão objetiva da intuição. Dessa maneira, as formulações de Jordan, apreciadas no seu conjunto, correspondem à realidade, mas não à realidade tal como os tipos racionais a entendem e sim à sua realidade inconsciente. Essas circunstâncias, naturalmente, são bastante propícias a causar confusão no juízo sobre o observado e a dificultar a compreensão do observado. É inútil, nesta questão, discutir sobre a nomenclatura e o acertado é limitarmo-nos exclusivamente aos fatos concretos da diversidade antagônica observável. Se eu, de acordo com o meu próprio método, me exprimo de maneira completamente diversa de Jordan, coincidimos, porém, na classificação do observado (com certas discrepâncias).

Antes de passarmos ao exame da tipologia de Jordan, segundo o material de observação apresentado, gostaria de reverter, sucintamente, ao terceiro tipo por ele apresentado, o "intermediate". Como vimos, Jordan incluiu nele, por uma parte, os completamente equilibrados e, por outra, os desequilibrados. Não será ocioso recordar, neste ponto, a classificação da escola valentiniana: o homem *hílico*, ao qual estão subordinados o *psíquico* e o *pneumático*. O homem hílico, segundo a sua definição, equivale ao tipo perceptivo, quer dizer, ao tipo de homem cujas determinações dominantes são dadas e encontram-se nos sentidos, na percepção sensível. O tipo perceptivo não tem pensamento e sentimento

diferenciados, mas a sua sensibilidade está bastante desenvolvida. Como se sabe, isso acontece também no primitivo. Ora, a sensibilidade instintiva do primitivo está emparelhada com a espontaneidade psíquica. O espiritual, os pensamentos, *acontecem-lhe*, por assim dizer. Não é ele quem os faz ou os elabora e cogita, pois para isso lhe faltam as necessárias faculdades, mas tombam sobre ele e, inclusive, aparecem-lhe por alucinação. Deve-se classificar essa mentalidade de intuitiva, pois a intuição corresponde à percepção instintiva da aparição de um conteúdo psíquico. Enquanto no primitivo a sensibilidade é função psicológica de importância capital, a intuição é a menos destacada função compensadora. Num mais elevado grau de civilização, em que numas pessoas é o pensamento que está mais ou menos diferenciado e noutras é o sentimento, não são poucas aquelas em que a intuição está bastante desenvolvida, servindo-lhes de função básica determinante. Daí resulta o tipo intuitivo. Creio, portanto, que o grupo intermédio de Jordan tem de reduzir-se ao tipo perceptivo e intuitivo.

2. *Exposição Especial e Crítica dos Tipos de Jordan*

No que diz respeito ao aspecto geral de ambos os tipos, Jordan salientou (pág. 17) que o tipo menos emocional revela personalidades muito mais destacadas ou marcantes do que o tipo emocional. Esta afirmação é devida ao fato de Jordan identificar o tipo ativo de homem com o menos emocional, o que em minha opinião é inadmissível. Pondo de parte esse erro, é certo, naturalmente, que o menos emocional ou extrovertido, como diríamos, comporta-se de maneira muito mais ostensiva que o emocional ou introvertido.

a) *A Mulher Introvertida ("The More Impassioned Woman")*

Jordan analisou em primeiro lugar o caráter da *mulher introvertida*. Passo a reproduzir, seguidamente, os principais pontos da sua descrição: modos suaves e tranqüilos, caráter não fácil de decifrar, ocasionalmente crítico e até sarcástico; conquanto o mau-humor se perceba nela, às vezes, de maneira bastante evidente, não é, porém, caprichosa, nem mostra desassossego, nem é intratável ou "censorious" ("dada

à censura", traduziríamos), nem amiga de provocar balbúrdia. Irradia tranqüilidade à sua volta e, inconscientemente, consola e apazigua. Mas sob essa camada superficial o afeto e a paixão dormitam. Sua natureza sentimental amadurece lentamente. Com a idade, o seu caráter ganha em sedução. É "simpática", quer dizer, compartilha os sentimentos e vivências dos outros. As piores características femininas estão incluídas neste tipo. São as madrastas mais severas. Mas também são, sem dúvida, as mães e esposas mais amantes. Contudo, suas paixões e afetos são tão poderosos que dominam a razão. Amam demais e são também capazes de odiar excessivamente. Os ciúmes podem convertê-las em feras. Quando odeiam os enteados, são capazes de martirizá-los fisicamente até a morte. Onde a maldade não impera, a própria moralidade é um sentimento profundo que segue seu rumo próprio e independente, nem sempre se coadunando com os pontos de vista convencionais da moral. E não segue esse rumo por imitação ou submissão, nem muito menos com mira numa recompensa, nesta vida ou na outra. Só nas relações íntimas desenvolve todas as suas virtudes e defeitos. É nesse âmbito restrito que manifesta as excelências do seu coração, suas preocupações e alegrias, mas também suas paixões e fraquezas, como a natureza irreconciliável, sua obstinação, cólera, ciúmes, até sua libertinagem. Obedece à influência do momento e é pequena a sua capacidade para pensar no bem-estar dos ausentes. Pode esquecer facilmente os outros e o tempo que deveria dedicar-lhes. Quando está dominada por um afeto, a sua conduta não se pauta por qualquer imitação, dando ao seu comportamento e linguagem uma evidente modificação, em concordância com a própria alteração verificada em seus pensamentos e sentimentos. Nas relações sociais, costuma permanecer, nos mais diversos ambientes, sempre igual a si própria. Não costuma ter grandes exigências na vida doméstica, nem na social, conformando-se facilmente com o que tiver. Manifesta espontaneamente a sua opinião de aprovação, conformidade ou louvor. Sabe tranqüilizar e animar. Participa, com os seus sentimentos, na vida de todos os seres débeis, sejam bípedes ou quadrúpedes. "Ascende ao mais alto e desce ao mais baixo, é irmã e companheira de jogo de toda a natureza." Suas opiniões são benevolentes e tolerantes. Quando lê, faz o possível por penetrar nos mais recônditos pensamentos e

mergulhar nos mais profundos sentimentos do livro. Por isso costuma danificar os livros com frases sublinhadas, notas à margem e muitas vezes relê-os. [4]

Na descrição acima não é difícil reconhecer o caráter introvertido. Mas a descrição é, num certo sentido, unilateral, ao considerar principalmente o aspecto do sentimento, sem pôr em relevo a característica a que eu, justamente, concedo um especial valor, ou seja, a *vida íntima consciente*. JORDAN afirma, acertadamente, que a mulher introvertida é "contemplativa", mas sem entrar em maiores detalhes. A sua descrição confirma, em meu entender, as considerações que teci em torno do seu método de observação. Vê principalmente o comportamento exterior, que obedece à constelação do sentimento e às manifestações da paixão, mas não penetra na essência da consciência própria desse tipo. Não assinala, portanto, o fato da vida íntima representar um papel decisivo na psicologia consciente desse tipo. Por que, por exemplo, a mulher introvertida se dedica à leitura com toda a atenção? Porque ama, sobretudo, a compreensão e a apreensão dos pensamentos. Por que é tranqüila e tranqüilizadora? Porque retém seus sentimentos regularmente e fá-los agir sobre seus pensamentos, em vez de com eles molestar outras pessoas. A sua moralidade inconvencional tem raízes na profunda reflexão e nos íntimos pensamentos convincentes. O encanto de seu caráter tranqüilo e compreensivo baseia-se não só numa propensão serena, mas também no fato de com ela poder-se falar em termos razoáveis e coerentes, e de ser capaz de apreciar o argumento de seu interlocutor. Não faz interrupções intempestivas sem que as suas opiniões não estejam acompanhadas de pensamentos e sentimentos expressos, que se mantêm, contudo, e não são derrubados pela argumentação contrária.

Esta ordem tão sólida e bem disposta dos conteúdos psíquicos conscientes tem de enfrentar uma vida afetiva caótica e apaixonada, da qual a mulher introvertida, pelo menos em seu aspecto pessoal, costuma estar consciente e que receia porque a conhece. Reflete e cogita sobre si própria, sendo por isso comedida em relação ao exterior, podendo conhecer e reconhecer o alheio sem eclodir em aplausos ou em censuras.

---

[4] *Loc. cit.*, págs. 17 e segs.

Mas como a sua vida afetiva prejudica as suas boas qualidades, faz o possível por repelir os seus afetos e instintos, mas não pode impor-se-lhes como gostaria. Tão lógica e perfeitamente estruturada como está sua consciência, seus afetos são elementares, confusos e irreprimíveis. Falta-lhes a verdadeira nota humana, são desproporcionados, irracionais, um *fenômeno da natureza* que transgride a ordem humana. São destituídas de um fundo palpável, um propósito. É por isso que, em certos casos, podem ser simplesmente demolidoras, uma torrente caudalosa que não busca nem evita a destruição, inconsiderada, necessária, fiel à sua própria lei, um processo que se realiza em si mesmo. Suas boas qualidades derivam do fato do pensamento de uma concepção tolerante ou benevolente ter conseguido influir e atrair uma parte da vida instintiva, mas sem conseguir abrangê-la e transformá-la toda. A mulher introvertida conhece muito menos da sua afetividade, de um modo global, em termos nitidamente conscientes, do que dos seus pensamentos e sentimentos racionais. É incapaz de abranger toda a sua afetividade enquanto puder dispor de concepções aplicáveis. A afetividade, portanto, é nela menos ágil que os conteúdos mentais e, de certa maneira, é de uma fluência tenaz, de uma inércia especial, do que resulta ser este tipo de mulher dificilmente suscetível de transformação, ser perseverante, uniforme, e ainda de uma resistência teimosa e irracional a ser influenciada naquelas coisas que respeitem à sua afetividade.

Estas reflexões levam-nos a compreender por que o juízo sobre a mulher introvertida, exclusivamente baseado no ponto de vista da afetividade, é incompleto e injusto, tanto no bom como no mau sentido. O fato de JORDAN encontrar as piores características femininas entre as introvertidas resulta, em minha opinião, dele dar uma excessiva importância à afetividade, como se a fonte exclusiva do mal fosse a paixão. Pode-se martirizar uma criança de outros modos além do físico. E, pelo contrário, o grande caudal amoroso das mulheres introvertidas não é, de maneira alguma, uma coisa propriamente sua, mas, com muito maior freqüência, o estarem possuídas e envoltas nele sem que o possam remediar, até que se apresente uma ocasião favorável e, ante o pasmo do respectivo parceiro, caírem então, subitamente, numa frieza manifesta e inesperada. A vida afetiva da pessoa introvertida é, sem dúvida alguma, o seu ponto fraco e não é

algo em que possamos confiar inteiramente. Engana-se a si própria a seu respeito e engana ou desengana os demais, quando se entregam à sua afetividade de um modo exclusivista demais. No espírito introvertido podemos depositar maior confiança, por ser mais adaptável. Mas o seu afeto é de uma natureza excessivamente indomável.

b) *A Mulher Extrovertida ("The Less Impassioned Woman")*

Vejamos a descrição que JORDAN nos faz da "less impassioned woman" (a mulher menos apaixonada). Eliminarei tudo quanto o autor aditou no tocante à atividade, pois essa mistura só serviria para um conhecimento menos adequado do caráter típico. Assim, quando se trate de uma certa desenvoltura da extrovertida, não está em causa um elemento de atividade, de eficiência ativa, mas, tão-somente, a mobilidade dos processos atuantes.

Sobre a mulher extrovertida escreveu JORDAN: uma certa desenvoltura e oportunismo, mais do que perseverança e conseqüência. Em sua vida acumulam-se, regularmente, inúmeras coisas insignificantes e secundárias. Nisto superam o próprio Lorde Beaconsfield, que dizia não serem as coisas insignificantes assim tão insignificantes e as coisas importantes não muito importantes. Insiste em afirmar, com complacência — como já fazia sua avó e como o farão seus netos — que os homens e as coisas, de modo geral, estão cada vez piores. Está convencida de que nada sairia bem se ela não estivesse de olho em tudo. Revela freqüentemente a sua utilidade nos movimentos sociais. O esbanjamento de energias nas limpezas caseiras constitui a finalidade vital e exclusiva para muitas. Com freqüência, nenhuma idéia, paixão, repouso e defeito nelas se manifesta. O seu desenvolvimento afetivo alcança rapidamente a maturidade. Aos 18 anos é quase tão razoável quanto aos 28 ou aos 48. Seu campo de visão espiritual não é profundo nem amplo, mas é claro desde o primeiro instante. Se estiver bem dotada, guindar-se-á a uma posição preeminente. Na sociedade manifesta bons sentimentos e com todos é generosa e acolhedora. Faz apreciações críticas sobre todos e esquece que ela própria é criticada. É solícita e prestimosa. Não conhece paixões profundas. Para ela, o amor é preferência, o ódio apenas uma

aversão e o ciúme simples manifestação de orgulho ferido. Seus entusiasmos são "sol de pouca duração". Sente maior deleite na beleza da poesia que em seu *pathos*. Sua fé e sua incredulidade são mais íntegras do que robustas. Não tem verdadeiras convicções, mas também não abriga propósitos malévolos. Não crê, supõe. Não é incrédula, não sabe. Não investiga nem duvida. Nas questões importantes guia-se pela autoridade, nas coisas de somenos chega a conclusões precipitadas. No seu microcosmos, tudo está ao contrário do que devia ser, mas no grande mundo acha que tudo está bem. Resiste, instintivamente, a converter em prática as conclusões racionais. Em casa, manifesta um caráter completamente distinto do que mostra em sociedade. No matrimônio, inclui substancialmente a ambição, o gosto de mudança, ou então a obediência aos hábitos tradicionais, o desejo de estabelecer uma vida numa "base sólida" ou alcançar uma esfera de influência mais ampla. Se o seu marido pertence ao tipo "impassioned" quer aos filhos mais do que a ela. Tudo de desagradável lhe acontece no âmbito familiar. Entrega-se a incoerentes votos de censura. É impossível prever, por um instante sequer, quando "vai fazer bom tempo". Não se analisa nem exerce a autocrítica. Se alguma vez se lhe recriminar por suas constantes críticas e censuras, assombra-se e mostra-se ofendida, jurando que assim procede com as melhores intenções deste mundo, mas que há pessoas que não sabem o que lhes convém. Procura ser útil com a sua família de um modo totalmente diverso do que usa com as pessoas estranhas. O círculo doméstico deve estar sempre a postos, para que o mundo possa vê-lo em qualquer ocasião. A sociedade tem de ser ajudada, para que seja próspera. É preciso causar boa impressão nas classes elevadas e manter as inferiores na devida distância. A própria casa é o seu inverno, a sociedade o seu verão. A metamorfose opera-se assim que chega uma visita.

Não sente a menor inclinação para a ascese, pois sua respeitabilidade prescinde de semelhante coisa. Gosta de mudanças, movimento e diversões. Pode começar o dia na igreja e acabá-lo na ópera cômica. As relações sociais fazem suas delícias. Nelas encontra tudo: trabalho e felicidade. Crê na sociedade, e a sociedade crê nela. Seus sentimentos são pouco influenciados pelos preconceitos e é "decente" por hábito. É propensa à imitação e escolhe os me-

lhores modelos, mas não dá contas sobre os detalhes. Os livros que lê devem estar cheios de vida e de ação em seus personagens. [5]

Esse conhecido tipo de mulher, que JORDAN classifica de "less impassioned", é extrovertido, sem dúvida. Todo o seu comportamento é uma alusão constante ao tipo que, precisamente por sua índole específica, se designa como extrovertido. A constante atividade judicativa, que nunca se baseia numa verdadeira reflexão, é a extroversão de impressões fugidias, que nada têm a ver com os pensamentos genuínos. Ocorre-me um gracioso aforismo que li algures: "É tão difícil pensar... que a maioria *dá sentenças!*" A reflexão, a meditação, exigem tempo, sobretudo. Por isso, a pessoa que medita não tem oportunidade de emitir constantemente seus juízos e opiniões. A incoerência e a inconseqüência judicativa, sua sujeição à tradição e à autoridade, revelam à saciedade uma falta de reflexão própria. Evidenciam também um defeito, nessa falta de reflexão própria, que é traduzido pela ausência de autocrítica e de independência. Na verdade, a carência de vida espiritual íntima encontra uma expressão muito mais nítida neste tipo que no introvertido, segundo a descrição precedente. De acordo com a descrição que no momento nos ocupa, haveria que deduzir uma falha tão grande ou maior ainda de afetividade, pois esta é superficial, de pouco calado, quase falsa, visto que o propósito a ela vinculado, ou que nela se denuncia sempre, priva de qualquer valor a própria tendência afetiva. Estou inclinado a acreditar, porém, que o autor rebaixou tanto neste caso como ressaltou no anterior. Apesar do reconhecimento ocasional de boas qualidades, o tipo resultou, contudo, em seu conjunto, bastante sofrível.

Acredito, neste caso, numa certa prevenção por parte do autor. Basta a má experiência pessoal com um ou com vários representantes de um determinado tipo para que se aposse de nós uma prevenção inevitável perante casos parecidos. Não se pode esquecer que a compreensão da mulher introvertida se baseia numa adaptação exata dos seus conteúdos mentais ao pensamento geral, ao passo que a afetividade da mulher extrovertida possui uma certa mobilidade e superficialidade, em virtude da sua adaptação à vida

---

[5] *Loc. cit.*, págs. 9 e segs.

geral da sociedade humana. Trata-se, neste caso, de uma afetividade socialmente diferenciada, de indiscutível validade geral, que inclusive contrasta vantajosamente com a seriedade, a teimosia e a paixão obstinada do afeto introvertido. A afetividade diferenciada apagou o caótico do *pathos*, convertendo-se numa função disponível e adaptável, por certo à custa da vida íntima espiritual, que brilha por sua total ausência. Mas nem por isso deixa de existir no inconsciente e de uma forma que corresponde à paixão introvertida, isto é, num estado de germinação ou latência. Esse estado caracteriza-se pelo infantilismo e arcaísmo. No inconsciente, o espírito por desenvolver incute à tendência afetiva conteúdos e motivos secretos que não deixam de impressionar o observador crítico, embora passem despercebidos ao indivíduo isento de capacidade crítica. Devido à desagradável impressão que a percepção de mal disfarçados motivos egoístas produz no observador, esquecem-se com demasiada rapidez a efetividade e a utilidade adaptada das tendências exibidas. Tudo o que é fácil, o que é facultativo, ponderado, inofensivo e superficial na vida parece desaparecer quando não existem afetos diferenciados. A pessoa sentir-se-ia asfixiar no *pathos* interminável ou no vazio da paixão reprimida. Se o indivíduo é, principalmente, quem percebe a função social do introvertido, por seu lado o extrovertido estimula a vida de sociedade, que também tem direito a existir. É por isso que o indivíduo necessita da extroversão, que é, sobretudo, a ponte para estabelecer comunicação com o próximo. A exteriorização dos afetos gera, como se sabe, um efeito bastante sugestivo, ao passo que o mental só de maneira mediata, após uma árdua interpretação, atinge e desenvolve sua completa efetividade. Os afetos que mais convêm à função social não devem ser profundos, em absoluto, pois do contrário instigam a paixão dos demais. Ora, a paixão perturba a vida e a boa saúde social. Assim, o espírito adaptado e diferenciado do introvertido não é profundo, e sim mais extenso, razão por que não perturba nem excita, pois, ao contrário, é razoável e tranqüilizador. Mas assim como o introvertido chega a ser perturbador pela violência da sua paixão, o extrovertido gera a excitação pelo seu pensar e sentir semiconscientes, muitas vezes sob a forma de opiniões irrefletidas e despidas de tato, que afligem o próximo de um modo incoerente e implacável. Se reunir-

mos todos esses juízos e tentarmos construir com eles, sinteticamente, uma psicologia, obteremos, para começo de conversa, uma concepção básica inteiramente animal, que em barbarismo irremediável, rudeza e imbecilidade não deixa atrás, com certeza, a mortífera atividade do introvertido. Por isso não posso concordar com a afirmação de JORDAN, de que os piores caracteres encontram-se entre as naturezas introvertidas. Não há menos maldade, nem menos perversidade radical entre os extrovertidos. Se a paixão introvertida se manifesta em acontecimentos rudes, a malignidade do pensar inconsciente comete atos de infâmia na alma da vítima. Não sei o que será pior. A desvantagem do primeiro caso consiste no fato de ser visível, ao passo que a maldade intencional do segundo se esconde sob o manto de um comportamento aceitável. Quero sublinhar, neste ponto, a diligência social deste último tipo, sua participação ativa no bem-estar do próximo, assim como a sua notória tendência para proporcionar alegria aos outros. Na maioria dos casos, o introvertido só possui essa qualidade na fantasia. Os afetos diferenciados têm, além disso, a vantagem da elegância, da bela forma. Difundem uma atmosfera estética e benéfica. Há uma surpreendente quantidade de extrovertidos que praticam uma arte (a música, geralmente), menos por estarem especialmente dotados para ela do que por assim poderem servir a propósitos sociais. Também não se pode dizer que a mania de criticar tenha sempre um caráter desagradável e sem valor. Com grande freqüência, reduz-se a uma tendência educadora adaptada, que faz muito bem. Também não constitui sempre um mal a subordinação de opiniões, pois, na verdade, poderá contribuir em muitos casos para a repressão de extravagâncias e exageros perniciosos, que nenhum bem acarretam à vida e à saúde sociais. Seria totalmente injustificado pretender afirmar que, sob qualquer ponto de vista, um dos tipos seja mais valioso que o outro. Os tipos completam-se mutuamente e da diversidade específica a cada um deles resulta, precisamente, aquela medida de tensão de que o indivíduo e a sociedade precisam para a conservação da vida.

c) *O Homem Extrovertido ("The Less Impassioned Man")*

Sobre o homem extrovertido, assim se pronunciou JORDAN: imperscrutável e indefinido em sua disposição, tendência pa-

ra o capricho e casmurrice, propensão excitável, costuma ser fácil de descontentar e de fazer críticas, julgando tudo e todos, sempre depreciativamente, mas nunca deixando de estar satisfeito consigo próprio. Embora seus juízos sejam amiúde errados e seus projetos fracassem, tem neles uma confiança ilimitada. Dele poderíamos dizer o que Sydney Smith disse a respeito de um famoso estadista do seu tempo: "A todo instante estava disposto a tomar o comando da esquadra do Canal ou a amputar uma perna, se fizesse falta". Para tudo o que acontece tem sua fórmula: ou a coisa não é certa... ou é coisa que já se sabia há muito tempo. No seu firmamento não há lugar para dois sóis. Se houver outro, além dele, é um mártir. É precoce. Costa de administração e pode ser de imensa utilidade para a sociedade. Se pertence a uma organização de beneficência, interessa-se tanto na escolha de uma lavadeira como na eleição de um diretro, além dele, é um mártir. É precoce. Costa de adminis- Apresenta-se nela com toda a confiança que deposita em si mesmo e na sua perseverança. Está sempre disposto a realizar experiências, pois delas se vale. Prefere ser o presidente *conhecido* de uma comissão de três membros do que o benfeitor *anônimo* de todo um povo. Ao que estiver modestamente dotado não lhe sobrará importância, de maneira alguma. Se está muito atarefado, convencer-se-á de que é enérgico. Se bate um papo, acredita-se um talento para a oratória.

Raramente lhe ocorrem novas idéias ou abre novos caminhos, mas é grande a sua agilidade e rapidez para imitar, adotar, aplicar e pôr em prática. Por inclinação, cinge-se ao estabelecido e aceito pela generalidade, no tocante a convicções religiosas e políticas. Em certas ocasiões, inclina-se para a admiração de sua própria ousadia, a respeito de idéias heréticas. Não é raro que o seu ideal seja tão elevado e vigoroso que nada possa impedir sua conversão numa ampla e justa concepção da vida. Sua existência caracteriza-se, de modo geral, pela moralidade, veracidade e princípios ideais, mas, por vezes, fica em dificuldades por causa da sua atração pelos efeitos imediatos. Quando, por exemplo, numa reunião pública está casualmente ocioso, quer dizer, quando nada tem que propor, ou que apoiar, ou nada sobre que pedir contas ou a que se opor, é capaz de levantar-se para pedir que se feche uma janela porque há corrente de

ar, ou ainda melhor: que se abra para que entre mais ar. Pois necessita, para viver, tanto de ar como de chamar a atenção. Está sempre disposto a fazer o que ninguém lhe pediu que fizesse. Está convencido de que as pessoas o consideram tal como ele deseja ver-se considerado, isto é, como pessoa que se desvela pelo bem do próximo. Faz que as outras pessoas lhe fiquem obrigadas, pelo que não deixará, mais cedo ou mais tarde, de receber uma compensação. É capaz de emocionar pela palavra, sem que ele próprio se emocione. Investiga prontamente os desejos e opiniões dos demais. Está sempre prevenido ante o perigo que ameaça e sabe desvencilhar-se e tratar habilmente com o adversário. Tem sempre projetos e exibe ostensivamente uma diligência sensacional. Tem que fazer o possível para agradar à sociedade, de uma ou outra maneira, isto é, pelo menos terá de assombrá-la e, se não o conseguir, então é preciso tentar assustá-la ou fazer tremer. É um redentor de profissão. E, como redentor reconhecido, não deixa de agradecer. Por nós próprios, nada podemos fazer concretamente... mas podemos crer nele, dar graças a Deus por sua intercessão no nosso caso e suplicar-lhe que nos dirija a palavra. A tranqüilidade fá-lo infeliz e jamais repousa tranqüilo. Depois de um dia de trabalho, necessita de uma noitada excitante no teatro, no concerto, na igreja, no restaurante, no clube, percorrendo as lojas, ou em todos esses lugares. Se não puder comparecer a uma reunião, perturba-a, pelo menos, com um telegrama pedindo desculpa pela ausência.[6]

Nesta descrição, o tipo também está bastante nítido. Mas ainda mais do que na descrição da mulher extrovertida e apesar de reconhecer algumas coisas, é evidente o propósito bem acentuado de uma desvalorização caricatural. Disso tem a culpa, em parte, o fato de com tal método descritivo não ser possível fazer justiça ao caráter extrovertido, desde o momento em que, por assim dizer, não há possibilidade, com os meios intelectuais, de projetar a luz mais adequada sobre o valor específico do extrovertido, o que com o introvertido é muito mais fácil, já que sua racionalidade e motivação conscientes podem exprimir-se por meios intelectuais, tanto quanto sua paixão afetiva e os fatos que dela derivem. No

---

[6] *Loc. cit.*, págs. 26 e segs.

extrovertido, pelo contrário, o valor supremo está na relação com o objeto. Na minha opinião, é a vida, única e exclusivamente, que dá ao extrovertido a razão que a crítica intelectual não pode conceder-lhe. Somente a vida realça e reconhece os seus valores. Pode-se comprovar, claro, que o extrovertido é socialmente útil, que é credor de grandes méritos no que diz respeito ao progresso da sociedade humana, etc. Mas uma análise de seus meios e motivos dará sempre um resultado negativo, pois o valor supremo do extrovertido não reside nele próprio, mas em sua relação mútua com o objeto. A relação com o objeto é um dêsses imponderáveis que a formulação intelectual jamais poderá apreender.

À crítica intelectual caberia, pelo menos, proceder analiticamente e projetar a máxima claridade sobre o observado, com o acarrear de motivos e propósitos. Mas isso dá origem a um retrato que, para a psicologia do extrovertido, vale tanto quanto uma caricatura e assim, aquele que acreditar, por exemplo, que está adotando a atitude apropriada perante o extrovertido, recorrendo a semelhantes descrições, será surpreendido ao constatar que apenas caricaturou a verdadeira personalidade que era alvo de sua descrição. Na verdade, essas concepções unilaterais constituem um obstáculo à adaptação do extrovertido. Para que se lhe faça justiça, será preciso eliminar por completo o especular a seu respeito, do mesmo modo que o extrovertido só poderá adaptar-se convenientemente ao introvertido se for capaz de aceitar seus conteúdos mentais, tal como eles são, prescindindo de sua possível aplicação prática. A análise intelectual tem, pelo menos, que atribuir ao extrovertido toda espécie de pensamentos e intuitos premeditados, que realmente não existem ainda, mas se aglomeram no fundo do inconsciente para eventuais efeitos projetados. É verdade que o extrovertido, quando nada tem que dizer pede que, pelo menos, se abra ou feche uma janela. Mas, quem o nota? A quem surpreende como algo essencial? Só a quem procure esclarecer os motivos e propósitos possíveis de semelhante ação, quer dizer, quem reflete, pormenoriza e reconstrói, ao passo que para os demais o pequeno rumor que isso produz fica abafado pelo ruído geral da vida, sem que descubra motivos para ver em tal ação isto ou aquilo ou mais para lá do que concretamente se passou. Mas é desse modo, justamente, que se manifesta a psicologia do extrovertido. É algo que se integra na vida

cotidiana do homem e nada está subentendido nem transcende o simples evento. Só quem cogita vê mais além... e vê destorcidamente — no que respeita à vida — ainda que veja muito bem no que diz respeito ao fundo inconsciente do pensamento do introvertido. Não vê o homem positivo, *mas apenas sua sombra.* E a sombra dá razão ao juízo formulado, à custa do homem positivo consciente. Penso que seria conveniente, por motivos de compreensão, separar o homem da sua sombra, o inconsciente, pois de outra maneira o exame fica ameaçado de uma incomparável confusão de conceitos. Apontam-se no homem muitas coisas que não correspondem à sua psicologia consciente, mas que apenas se vislumbram no seu inconsciente; isso leva-nos a atribuir-lhe, erroneamente, uma qualidade observada como se pertencesse a um eu consciente. A vida e o destino assim se conduzem, sem dúvida, mas não devia ser essa a maneira de proceder do psicólogo, que procura, antes de mais nada, o conhecimento da estrutura da psique e deseja, sinceramente, por outra parte, uma compreensão melhor entre os homens — para o que deveria tentar a separação pura entre o homem consciente e o inconsciente, pois somente pela conjugação dos pontos de vista conscientes será possível chegar ao esclarecimento e à compreensão, e jamais pela redução a motivos inconscientes entrevistos, com luzes indiretas e quartos de tom.

d) *O Homem Introvertido*

Sobre o caráter do homem introvertido ("the more impassioned and reflective man"), disse JORDAN: Suas diversões não mudam de hora em hora, seu amor a uma diversão é de natureza genuína, não obedece à pura intranqüilidade ou irrequietismo. Se ocupa um cargo público é porque possui a capacidade apropriada, porque tem alguma idéia que desejaria pôr em prática. Conseguido o seu objetivo e pronta a sua tarefa, deixa o cargo de bom grado, é capaz de reconhecer o mérito alheio e prefere ver o seu assunto ir para diante nas mãos de outro do que fracassar em suas próprias mãos. Sobrestima facilmente os méritos de seus colaboradores. Não é, nem pode ser, um maníaco da crítica. Evolui lentamente, é indeciso, não tem propensão alguma para a liderança religiosa, nunca está seguro de si mesmo a ponto de saber qual é o erro que o poderia fazer mandar o próximo

para a fogueira. Se bem que não lhe falte coragem, não põe toda a sua convicção numa verdade própria e infalível, a ponto de se deixar matar por ela. Se possui dotes notáveis, é exaltado pelos que o cercam, ao passo que o outro tipo avança sozinho para as luzes da ribalta.[7]

Parece-me bastante eloqüente que no capítulo sobre o homem introvertido de que se trata, o autor não diga efetivamente mais do que acima reproduzo. Falta, sobretudo, uma descrição da paixão, já que o tipo foi qualificado como "impassioned". É verdade que é preciso andar com cautela nas conjeturas diagnósticas — mas neste caso é tentadora a suposição de que o capítulo sobre o homem introvertido resultou tão fraco por razões puramente subjetivas. Depois da descrição, tão injusta quanto circunstanciada, do tipo extrovertido, seria de esperar um rigor semelhante na descrição do tipo introvertido. Por que nos privou o autor dessa rigorosa descrição?

Se supuséssemos o caso do próprio JORDAN se incluir entre os introvertidos, seria compreensível que não desse com facilidade uma descrição do gênero da que, por implacável rigor, dedica ao tipo que lhe é antagônico. E eu não diria que por falta de objetividade, mas por falta de conhecimento de sua própria sombra. Com que aspecto o introvertido aparece ante os olhos do seu tipo antagônico, é algo impossível de ser conhecido ou imaginado pelo introvertido, a não ser que faça tal pedido ao próprio extrovertido para que este lhe conte como o vê e correndo o risco de ser obrigado a tomar algum desforço pessoal. Pois, na verdade, assim como o extrovertido não se inclina a aceitar as características antes aduzidas como imagem bem intencionada e certa do seu caráter, também o introvertido não está disposto a aceitar a descrição das suas características feita por um observador crítico extrovertido. Uma seria tão desvalorizadora quanto a outra. Com efeito, do mesmo modo que o introvertido, ao pretender apreender o extrovertido, deixa-se completamente ficar à margem, o extrovertido, pelo contrário, tentará compreender a vida íntima mental do introvertido, segundo o ponto de vista da exterioridade — acabando assim por ficar tão à margem quanto o outro. O introvertido comete sempre o êrro de querer derivar a ação da psicologia subjetiva

---

[7] *Loc. cit.*, págs. 35 e segs.

do extrovertido e, ao contrário, o extrovertido só pode conceber a vida íntima mental como uma conseqüência de circunstâncias exteriores. Um processo abstrato de pensar parecerá, sem dúvida, ao extrovertido, uma fantasia, uma espécie de quimera, enquanto não se concretize a relação objetiva. E, efetivamente, as quimeras do pensamento introvertido apenas são, com freqüência, isso mesmo: quimeras. Em todo caso, haveria muito que dizer sobre o introvertido e eu poderia oferecer uma imagem sua, um reflexo fiel da sua sombra, tão completo e desfavorável quanto aquele com que JORDAN nos brinda no capítulo anterior, relativamente ao extrovertido.

Parece-me importante a observação de JORDAN de que a diversão do introvertido é de "natureza genuína". Tem de fato o aspecto de ser uma peculiaridade importante do sentimento introvertido. É genuína, e porque é por si mesma, prende suas raízes na mais funda natureza do homem, emerge, de certo modo, de si própria como fim em si, não quer servir a fins alheios, nem a isso se presta, e limita-se a cumprir os compromissos consigo mesma. Isto obedece à espontaneidade do fenômeno arcaico e natural, que não chegou ainda ao extremo de render-se incondicionalmente às finalidades práticas da civilização. Com ou sem razão, em todo caso, sem ter em conta a razão ou sem-razão, a conveniência ou inconveniência, o estado afetivo manifesta-se e impõe-se ao sujeito, inclusive de modo inesperado e contra a sua vontade. Nada contém que permita inferir a motivação premeditada.

Não examinaremos aqui os demais capítulos do livro de JORDAN. Cita ele personalidades históricas, o que dá lugar a toda espécie de pontos de vista equivocados, que se baseiam no erro, já por nós acentuado, do autor fazer interferir o critério do ativo e do passivo, misturando-o com os demais critérios. Assim se chega, freqüentemente, à conclusão de que uma personalidade ativa deve incluir-se no tipo não-apaixonado e que, vice-versa, uma natureza apaixonada há de ser sempre passiva ou contemplativa. Por minha parte, procuro fugir a tal erro, eliminando simplesmente o motivo da atividade como ponto de vista.

Mas pertence a JORDAN o mérito de nos ter dado pela primeira vez (que eu saiba) uma descrição caracterológica relativamente certa dos tipos emocionais.

V

O PROBLEMA DOS TIPOS NA CRIAÇÃO POÉTICA

O "Prometeu e Epimeteu" de Carl Spitteler

1. *Introdução aos Tipos de Spitteler*

Se, em conjunto com os temas que a complexidade da vida afetiva oferece ao poeta, o problema dos tipos não representasse também um papel importante, seria isso uma prova da sua total inexistência. Mas já vimos, a respeito de Schiller, como esse problema apaixonava tanto o poeta quanto o pensador que nele coexistia. Dedicaremos, portanto, o presente capítulo, ao exame de uma criação poética que se baseia, quase exclusivamente, como seu motivo, no problema dos tipos. Refiro-me ao problema do *Prometeu e Epimeteu*, de Carl Spitteler, obra publicada pela primeira vez em 1881.

De maneira alguma estaria em minhas cogitações considerar, em princípio, a Prometeu como o que em seu pensamento se antecipa, como o introvertido, e a Epimeteu, o atuante que só sai a campo com seu pensamento em último recurso, como o extrovertido. No conflito entre essas duas figuras trata-se, em primeiro plano, do duelo entre a linha evolutiva introvertida e a extrovertida, dentro do mesmo indivíduo, mas que a exposição poética materializou em duas figuras independentes, com seus destinos típicos.

É inegável que Prometeu revela evidentes traços característicos da introversão. Oferece-nos a imagem de um introvertido fiel ao seu mundo interior, à sua alma. Exprime fielmente a sua natureza nas seguintes palavras com que

responde ao anjo:[1] "Mas nada posso decidir que seja hostil ao semblante de minha alma, pois, atenta bem, ela é minha senhora e é meu deus na alegria e na dor, também, e tudo o que sou a ela devo".

"E por isso quero compartilhar com ela minha glória e, se assim tiver de ser, renunciar à glória em seu apogeu."

Assim, Prometeu entrega-se incondicionalmente à sua alma, quer dizer, à função de relacionação com o mundo interior. A alma tem um caráter misterioso e metafísico, em virtude de sua relação com o inconsciente. Prometeu imprime-lhe um significado absoluto, como senhora e guia, de um modo tão incondicional quanto aquele como Epimeteu se entrega ao mundo. Sacrifica o seu eu individual à alma, à relação com o inconsciente, que é a matriz das imagens e significados eternos, assim se afastando, ao faltar-lhe o contrapeso da pessoa como ponto intermédio,[2] da relação com o objeto exterior. Entregando-se à sua alma, Prometeu perde toda a ligação com o mundo à sua volta, e, com ela, a ligação imprescindível com a realidade externa. Essa perda é incompatível com a essência deste mundo. Por isso, representando evidentemente o governo deste mundo, aparece a Prometeu um anjo, o que traduzido em termos psicológicos, quer dizer: a imagem projetada de uma tendência orientada no sentido da adaptação real e concreta. Nesta conformidade, o anjo diz a Prometeu:

"Assim acontecerá se não te livrares da natureza injusta de tua alma, e ficarás privado de muitos anos de prêmio e de felicidade para o teu coração, e de todos os frutos de teu espírito multiforme." E diz ainda mais: "Serás banido no dia de tua glória por culpa de tua alma, que não conhece a Deus, nem obedece à lei, nada sendo sagrado para a sua altivez, nem na terra nem no céu".[3]

Como Prometeu está unilateralmente com a alma, todas as tendências de adaptação ao mundo exterior são reprimidas e acumulam-se no inconsciente. Daí resulta que, ao se-

---

[1] CARL SPITTELER, *Prometheus und Epimetheus*, Iena, 1911, pág. 9.

[2] Cf. JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, entre outras.

[3] SPITTELER, *loc. cit.*, pág. 9.

rem percebidas, apareçam como se não pertencessem à própria personalidade e assim são projetadas. Isto representa uma contradição, de certo modo, com o fato de também a alma, de cujo lado Prometeu se coloca e que se acolhe totalmente, por assim dizer, no consciente, aparecer projetada. Sendo a alma uma relação de função, tal como a pessoa, compõe-se, de certo modo, de duas partes, uma que pertence ao indivíduo e outra que corresponde ao objeto da relação, neste caso o inconsciente. De modo geral, a tendência é para dar somente ao inconsciente — quando não se é adepto, precisamente, da Filosofia de HARTMANN — a existência relativa de um fator psicológico. Ora, baseando-nos em razões próprias da teoria do conhecimento, não estamos, de modo algum, em condições de aduzir algo de válido, por assim dizer, sobre uma realidade objetiva do complexo fenomenal psicológico a que chamamos inconsciente, do mesmo modo que nada poderemos aduzir de válido a respeito da essência das coisas reais, para além das nossas faculdades psicológicas. Mas, por motivos de experiência, devo mencionar o fato de que os conteúdos do inconsciente, relacionados com a atividade da nossa consciência, reclamam o mesmo direito à realidade, graças à sua persistência e obstinação, que as coisas reais do mundo exterior, por incrível que isso possa parecer a uma mentalidade orientada para o exterior. Não se deve esquecer que sempre houve pessoas, e em grande número, para quem os conteúdos do inconsciente possuem um maior valor de realidade que as coisas do mundo exterior. O testemunho da história do espírito humano manifesta-se favoravelmente a ambas as realidades. Com efeito, uma investigação profunda da psique humana revela, de pronto, uma influência da atividade consciente igualmente poderosa de ambos os lados, de maneira que, psicologicamente, até por motivos evidentemente empíricos, somos obrigados a considerar os conteúdos do inconsciente tão *reais* quanto as coisas do mundo exterior, embora ambas as realidades se contradigam e pareçam ser incompatíveis entre si. Mas seria uma impertinência injustificável pretender sobrepor uma realidade à outra. A teosofia e o espiritualismo são transgressões tão violentas quanto o materialismo. Bem ou mal, limitar-nos-emos à esfera da nossa faculdade psicológica. Graças à sua realidade peculiar, temos de considerar como objetos os conteúdos do inconsciente e com um direito tão legí-

timo quanto o de se considerarem objetos as coisas do mundo exterior. Ora, assim como a pessoa, enquanto relação, está sempre condicionada pelo objeto exterior e, por conseqüência, está tão ancorada, por assim dizer, na exterioridade objetiva quanto o sujeito, também a alma, como relação com o objeto interior, está representada pelo próprio objeto interior, donde resulta que seja sempre, num certo sentido, distinta do sujeito e, sendo distinta, é portanto perceptível como tal. É por isso que Prometeu a vê como algo completamente distinto do seu eu individual. Embora o homem possa entregar-se inteiramente ao mundo exterior, este continua sendo, contudo, um objeto distinto do homem. Do mesmo modo, o mundo inconsciente das imagens comporta-se também como um objeto distinto do sujeito, ainda que se dê o caso do homem se lhe entregar inteiramente.

Da mesma maneira que o mundo inconsciente das imagens míticas fala indiretamente, através da vivência da coisa exterior a que o mundo exterior se entrega por completo, assim também o mundo exterior real e seus requisitos falam indiretamente ao que se entrega por completo à alma, pois ninguém pode fugir a ambas as realidades. O que tende para fora tem de viver o seu mito, o que tende para dentro sonhará seu meio ambiente, a chamada vida real. Assim falou a alma a Prometeu:

"— Deus sacrílego sou, que te desvio para as sendas interditas, por escabrosas veredas. Mas tu não ouviras e assim te aconteceu por minhas palavras, e assim te privaram da glória de teu nome e das venturas de tua vida, por minha culpa." [4]

Prometeu recusa o reino que o anjo lhe oferece, quer dizer, rechaça a adaptação ao concreto, ao dado, porque em troca se lhe exige a alma. Conquanto o sujeito, quer dizer, Prometeu, seja de natureza inteiramente humana, a alma é de essência bastante diversa. É demoníaca, pois o objeto interior a que, como relação, está vinculada, nela transparece, quer dizer, o inconsciente suprapessoal e coletivo. O inconsciente, considerado como um plano inferior, de ordem histórica, da psique, contém em forma concentrada toda a série de engramas que, durante muito tempo, condicionaram a atual estrutura psíquica. Os engramas não são mais

---

[4] *Loc. cit.*, págs. 24 e seg.

do que pistas funcionais indicadoras da maneira como, em termos médios e com que freqüência e intensidade, a psique humana funcionou. Esses engramas funcionais apresentam-se como motivos mitológicos e imagens, tal como se encontram, em forma análoga ou muito semelhante, em todos os povos e tal como se pode localizar, sem dificuldade, na matéria inconsciente do homem moderno. É compreensível, pois, que entre os conteúdos inconscientes apareçam traços ou elementos inegavelmente animais, a par de figuras sublimes que sempre acompanharam o homem ao longo da vida. Trata-se de um mundo imagístico cujo âmbito ilimitado em nada é inferior ao do mundo das coisas "reais". Assim como para o homem que de maneira pessoal e total se entrega ao mundo, este sai ao seu encontro personificado num ente querido e próximo, e o qual, se a dedicação suprema ao objeto pessoal for para ele destino, apreciará a ambivalência do mundo e da própria essência, também sai ao encontro do outro tipo de homem uma personificação demoníaca do inconsciente, encarnando a totalidade, o extremismo e a ambigüidade do mundo das imagens. Trata-se de fenômenos limítrofes que excedem o plano médio e normal e que por isso estão fora do alcance da mediania humana, que nada sabe desses cruéis enigmas. Para ela não existem. Sempre são poucos os que logram alcançar aquele limite do mundo onde sua imagem começa. Para quem se mantém sempre entre as coordenadas da mediania, a alma possui um caráter humano, não um caráter ambivalente, equívoco ou demoníaco, assim como o próximo jamais lhe parece problemático. Só a entrega total a um ou a outro suscita a sua ambigüidade. A intuição de SPITTELER apreendeu a imagem psíquica que uma natureza mais inocente teria sobretudo sonhado.

Assim lemos: "E enquanto ele assim se conduz na impulsividade de seu zelo, uma estranha contração se desenha na boca e no semblante dela, e suas pálpebras brilham continuamente, abrindo e fechando muito depressa; por trás das finas pestanas algo espreita e ameaça e escorre, *semelhante ao fogo* que assolapadamente desliza para dentro de uma casa, *semelhante ao tigre* que se encolhe e oculta no mato, vislumbrando-se apenas entre a vegetação escura seu listrado corpo amarelo". [5]

---

[5] *Loc. cit.*, pág. 25.

A linha da vida que Prometeu escolhe é, pois, sem dúvida alguma, a introvertida. Sacrifica o presente e sua relação com ele no altar de um futuro distante, cuja criação premedita.

Com Epimeteu ocorre inteiramente o oposto. Reconhece que a sua inclinação o chama para o mundo e para o que no mundo impera. Assim fala ao anjo: "Na verdade, essa é, pois, minha ambição e atentai, minha alma está em vossas mãos, e se vos apraz, dai-me uma consciência, dai-me a sabedoria e ensinai-me toda a ciência que convenha".[6] Epimeteu não pode resistir à tentação de cumprir sua determinação própria, submetendo-se ao ponto de vista "sem alma" Essa vinculação ao mundo tem sua imediata recompensa:

"E sucedeu que Epimeteu levantou-se, elástico, e percebeu que era maior sua estatura, mais firme seu ânimo e mais harmonioso todo o seu ser como uma peça, saudável o seu sentimento, que estava pletórico de bem-estar. E assim voltou com passo firme pelo vale, ereto, como quem a nada se esquiva, olhar franco e reto, como que possuído pela idéia da própria exuberância."

Como Prometeu disse, "vendeu sua alma livre por um pouco de sabedoria". A alma fugiu-lhe (em benefício de seu irmão). Obedeceu à sua extroversão e, ao orientar-se no sentido do objeto exterior, anulou-se nos anseios e esperanças do mundo, aparentemente, para sua grande vantagem imediata. Chegou à extroversão depois de ter vivido com seu irmão, por muitos anos, na mais completa solidão, como um *extrovertido falsificado* pela imitação do introvertido. Essa involuntária "*simulation dans le caractère*" (PAULHAN) não é rara. O seu desenvolvimento na orientatação do verdadeiro extrovertido e já dentro de sua esfera pressupõe, por conseguinte, um progresso no sentido da "verdade" e merece a recompensa de que é participante.

Enquanto Prometeu, obedecendo às tirânicas exigências da alma, vê-se privado de todas as relações com o objeto exterior e levará a cabo os mais cruéis sacrifícios, sempre a serviço de sua alma, a Epimeteu é concedida uma defesa eficaz contra o perigo que ameaça o extrovertido, que é a total dispersão no objeto exterior. Essa defesa consiste na consciência, apoiada nos "conceitos adequados" tradicionais, quer

---

[6] *Loc. cit.*, págs. 10 e seg.

dizer, no apreciável patrimônio da arte de viver legado pela tradição, do qual a opinião pública faz o mesmo uso que o juiz do código penal. Dessa maneira foi impedido Epimeteu de entregar-se ao objeto na medida em que Prometeu se entrega à sua alma. Como, por sua parte, Prometeu volta as costas ao mundo dos homens e à sua consciência codificada, fica entregue à alma, que o domina cruelmente, e à sua aparente arbitrariedade, pagando o abandono do mundo com enormes sofrimentos. Mas a prudente limitação de uma consciência irrepreensível coloca uma venda nos olhos de Epimeteu, de um modo tal que viverá cegamente o seu mito, sempre com o sentimento de bem agir, pois coincide sempre com o que geralmente se espera dele e tem sempre êxito ao cumprir o que é o desejo de todos. Assim há de ser o rei, personificado por Epimeteu até o fim inglório e jamais, até então, pelo sustentáculo do aplauso geral. Sua autoconfiança e a justiça que a si próprio se faz, a infalível convicção de que "está certo", seu indubitável agir esclarecido, permitem reconhecer, sem dificuldade, o caráter descrito por JORDAN. Veja-se a descrição da visita de Epimeteu a Prometeu doente, durante a qual o Rei Epimeteu quer curar seu sofredor irmão: "E, quando isso foi feito, apareceu o rei, caminhando hesitante, apoiando-se num amigo e com palavras *bem-intencionadas* assim falou: — De todo o coração o sinto, Prometeu, meu amado irmão! Mas tem coragem. Olha, aqui te trago uma pomada que cura maravilhosamente todos os males do mundo, quer o calor abrase ou o frio paralise. Usa-o, pois, seja para teu refrigério ou teu castigo. — E enquanto assim falava, pediu seu bastão, apanhou o ungüento e, com *gestos protetores* e graves, estendeu-o ao irmão, que, ao ver o aspecto da pomada e sentir o seu cheiro, voltou a cabeça com repugnância. E quando o rei percebeu, mudou o tom de voz e começou a gritar, pressagiando com veemência: — Na verdade, pareces necessitar um grande castigo, visto que não te chega o ensinamento que o destino te deu. — E enquanto assim falou, retirou um espelho de uma dobra da túnica e explicou tudo desde o princípio, com grande nitidez, mostrando-se muito esclarecido e conhecedor de todos os seus defeitos".[7]

[7] *Loc. cit.*, págs. 102 e seg.

Esta cena ilustra cabalmente as palavras de JORDAN: *"Society must be pleased if possible; if it will not be pleased, it must be astonished; if it will neither be pleased nor astonished, it must be pestered and shocked"*.[8] Nesta cena encontramo-nos, pouco mais ou menos, com o mesmo clímax. No Oriente, o rico proclama a sua dignidade só se apresentando em público apoiado em dois escravos. Epimeteu recorre a essa pose, para causar impressão. A boa obra deve ser acompanhada de admoestações e ensinamentos morais. E se isto não produzir o desejado efeito, haverá pelo menos que intimidar a vítima com a imagem de sua própria perversidade. Pois, sobretudo, o que interessa é fazer impressão. Um provérbio americano diz que na América têm èxito duas espécies de homens: os que realmente são capazes e os que conhecem todos os *bluffs*. Isto é, a aparência tem, por vezes, tanto èxito quanto a verdadeira eficiência. Essa característica do extrovertido apóia-se, de preferência, no *aparente*. O introvertido quer *impor-se* e desse modo *deita a perder* o seu próprio trabalho. Reunamos Prometeu e Epimeteu numa só personalidade, e o resultado será um Epimeteu humano por fora e Prometeu por dentro, de maneira que ambas as tendências se hostilizarão mutuamente, de um modo constante, procurando cada uma delas conquistar o eu em definitivo.

2. *Análise Comparativa do "Prometeu" de Spitteler e do "Prometeu" de Goethe*

Tem bastante interesse uma comparação entre esta concepção de Prometeu e aquela que de Prometeu nos oferece GOETHE. Creio ter motivos suficientes para presumir que GOETHE pertence mais ao tipo extrovertido que ao introvertido, ao passo que incluo JORDAN entre os do segundo tipo. Uma prova cabal, quanto à exatidão dessa hipótese, só nos poderia ser oferecida através de uma investigação e de uma análise meticulosas e conscientes da própria biografia de GOETHE. A minha suposição baseia-se em diversas impres-

---

[8] JORDAN, *loc. cit.*, pág. 31. [Em inglês no texto: "Se possível, deve-se agradar à sociedade; se esta não ficar satisfeita,. deve-se espantá-la; se não mostrar nem agrado nem espanto, deve ser molestada e chocada". *(N. do T.)*]

sões que não quero citar, para não expor elementos sem suficiente comprovação.

A disposição introvertida não tem por que coincidir, necessariamente, com a figura de Prometeu. Com isto quero dizer que a figura tradicional de Prometeu pode interpretar-se também de maneira diversa. A versão que encontramos, por exemplo, no *Protágoras* de PLATÃO é distinta, aparecendo aí Epimeteu e não Prometeu como o vivificador dos seres recém-formados de fogo e terra. Nesse trecho, como no próprio mito, efetivamente, Prometeu é o mais rico dos dois em ardis e estratagemas (de acordo com o gosto antigo). Duas versões de GOETHE chegaram até nós. No fragmento de 1773, Prometeu é o obstinado criador e modelador, livre em seus atos, de divina semelhança, que despreza os deuses. Sua alma é Minerva, a filha de Zeus. A relação entre Prometeu e Minerva é muito semelhante à do Prometeu de SPITTELER com sua alma. Assim fala Prometeu a Minerva:

Desde o princípio foram tuas palavras, para mim,
[a luz do céu!
Era sempre como se minh'alma consigo própria falasse
E a si própria se confiara,
De seus arcanos surgindo
A ressonância de inatas harmonias.
E era como se falasse uma divindade
Quando me imaginava falar eu próprio,
E quando com deuses imaginava falar
Era eu próprio quem falava.
E assim era contigo e comigo,
Os dois como um só, intimamente,
Eternamente teu, minha amada!

E mais adiante:

Tal como a suave luz crepuscular
Do sol que se despede
E além flutua e emerge
Sobre o tenebroso Cáucaso,
Minh'alma envolvendo em paz e refrigério,
Ausente e Presente ao mesmo tempo...
Assim cresceram minhas forças,
A cada sopro de teu divino alento. [9]

---

[9] GOETHE, *Prometheusfragment*, Ed. Cotta, Vol. VII, pág. 20[illegible]

O Prometeu de GOETHE também está na dependência de sua alma. É grande a semelhança com a relação entre o Prometeu de SPITTELER e a sua alma, à qual dirige palavras como estas: "E embora me tenham despojado de tudo, continuo sendo imensamente rico enquanto me restes tu e me chames 'meu amigo' com teus doces lábios, e sobre mim desça o teu olhar, em teu semblante gracioso e soberbo".[10] Apesar da semelhança entre as duas figuras e sua relação com a alma, existe entre elas, porém, uma diferença essencial: o Prometeu de GOETHE é criador e modelador, e Minerva anima suas figuras de barro. O Prometeu de SPITTELER não é criador, mas paciente. Apenas sua alma é criadora, mas de um criar oculto e misterioso. Assim, na despedida, a alma diz: "E agora tenho de me separar de ti, pois penso que me espera um trabalho grande, um trabalho formidavelmente árduo, e há muita urgência em concluí-lo."[11] Parece que, em SPITTELER, compete à alma o trabalho criador prometéico, enquanto o próprio Prometeu apenas sofre a tortura da alma criadora. Mas o Prometeu de GOETHE é ele próprio o centro de atividade, agindo de maneira criadora, em primeiro lugar, e em termos exclusivos, sendo essa força criadora que lhe permite desafiar os deuses.

Quem veio em minha ajuda
Contra a arrogância dos titãs?
Quem me salvou da morte
E da escravidão?
Não foste tu próprio quem levaste tudo a bom termo
Aventurado e ardente coração?[12]

Epimeteu, no fragmento goethiano, está escassamente retratado, em tudo inferior ao Prometeu, paladino do sentimento coletivo, concebendo o serviço da alma como "obstinação", apenas.

Estás só!
Tua teimosia ignora a delícia

---

10 SPITTELER, *loc. cit.*, pág. 25.

11 *Loc. cit.*, pág. 28.

12 GOETHE, *loc. cit.*, pág. 213.

De sentir, unidos como um todo,
Os deuses, tu, os de teu sangue,
E o mundo e o céu. [13]

As indicações que o "Fragmento de Prometeu" goethiano nos proporciona são demasiado escassas para, através delas, conhecermos cabalmente o caráter de Epimeteu. Mas nas características do Prometeu de GOETHE nota-se uma diferença significativa, ao compararmo-lo com o Prometeu de SPITTELER. O primeiro cria e atua no mundo de dentro para fora, situa no espaço as figuras por ele formadas e animadas em sua alma, enche o mundo com as obras de sua criação e é, ao mesmo tempo, mestre e educador do homem. No Prometeu de SPITTELER, pelo contrário, tudo se refugia numa esfera intimista, desaparecendo nas trevas da psique, e ao mesmo tempo desaparece do mundo, desertando até de sua terra natal para, de certo modo, ficar mais invisível entre as gentes. Segundo o princípio compensador da nossa psicologia analítica, a alma, ou seja, a personificação do inconsciente, deve em tais casos desenvolver uma atividade especial e preparar sua obra. Mas é, mesmo assim, uma empresa invisível. Além do trecho citado, SPITTELER oferece-nos ainda uma descrição completa do processo de equivalência que era de esperar que ocorresse. Encontramo-la no *Pandorazwischenspiel*, o "entreato de Pandora".

Pandora, essa enigmática figura do mito de Prometeu, é em SPITTELER a filha do deus que, se pusermos de lado uma relação de profundíssima natureza, carece de outra relação com Prometeu. Esta versão baseia-se na história do mito, segundo a qual a mulher que estabelece relações com Prometeu é *Pandora* ou *Palas Atenéia*. O Prometeu mitológico tem sua relação psíquica com Pandora ou Atenéia, tal como em GOETHE. Mas, em SPITTELER, nota-se uma importante cisão que está, sem dúvida, assinalada já no mito histórico, e é aquela em que Prometeu-Pandora sofrem a influência contaminadora da analogia Héfaistos-Atenéia. Em GOETHE, deu-se a preferência à versão Prometeu-Atenéia. Em SPITTELER, pelo contrário, foi retirado Prometeu da esfera divina e deu-se-lhe alma própria. Mas sua essência divina

---

13 *Loc. cit.*, pág. 200.

e sua mística relação original com Pandora são conservadas como réplica cósmica no Além celeste e atuam por si. As coisas que acontecem no Além, são coisas que sucedem no além da nossa consciência, quer dizer, no inconsciente. Assim, o entreato de Pandora é uma exposição do que ocorre no inconsciente, durante os sofrimentos de Prometeu, enquanto este desaparece do mundo e corta os últimos elos que poderiam mantê-lo em contato com a humanidade, afundando-se em si próprio, na sua própria profundidade e seu único contorno, seu único objeto, que é ele próprio. Contudo, ele preserva a divina semelhança, pois, segundo a sua definição, Deus é o ser que em todas as partes repousa em si próprio e sempre, e em toda parte constitui seu próprio objeto, em virtude da sua onipresença. Naturalmente, Prometeu não sente a sua divina semelhança. Sente-se incomensuravelmente infeliz. Depois que Epimeteu ultrajou sua dor, inicia-se o interlúdio no Além, naturalmente, no instante em que foi reprimido, em Prometeu, todo o vínculo com o mundo, até a sua eliminação. A experiência nos ensina que esses são os momentos em que se oferece aos conteúdos do inconsciente a melhor oportunidade para adquirirem independência e vivacidade, até o ponto de serem capazes de impor-se violentamente à consciência.[14] Portanto, no inconsciente reflete-se o estado de Prometeu, do modo seguinte: "E na manhã sombria do mesmo dia, caminhava, por deserto e silencioso campo, sobre todos os mundos, Deus, o criador de toda a vida, em sua missão de recorrer o círculo maldito, obedecendo à índole singular de sua enigmática e maligna enfermidade".

"Pois em virtude dessa enfermidade não concluiria jamais essa sua tarefa de ronda, nem encontraria descanso no caminho por seus pés percorrido, mas teria de rondar eternamente, com passos iguais, dia a dia, ano a ano, os campos silenciosos, com andar penoso, a cabeça dobrada, a fronte enrugada e o semblante desfigurado, com os olhos sombrios voltados sempre, sempre, para o centro do círculo."

"E enquanto assim o fazia hoje, como todos os dias, inevitavelmente, com a aflição sua cabeça ainda mais se incli-

[14] Cf. JUNG, *Inhalt der Psychose*, *Wandlungen und Symbole der Libido* (nova edição, *Symbole der Wandlung*, 1952), *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, etc.

nava e seu passo era ainda mais penoso de fadiga, e a fonte primitiva de sua vida parecia exausta e seca, após a noite passada em vigília. E foi então que, através da noite e do crepúsculo chegou Pandora, a mais jovem de suas filhas e com passo hesitante aproximou-se, timidamente, do lugar sagrado, desviando-se humildemente para um lado e saudando com olhar tranqüilo, enquanto seus lábios interrogavam com um reverente mutismo."[15]

Sem mais, é desde já significativo que Deus padeça a enfermidade de Prometeu. Pois assim como Prometeu faz afluir toda a libido de sua alma, toda a sua paixão, ao mais íntimo do ser e se consagra de maneira única e exclusiva ao serviço de sua alma, também Deus "faz a ronda" em torno do centro do mundo e em tal tarefa se esgota, tal como Prometeu, que está a ponto de extinguir-se. Quer dizer que a sua libido foi totalmente transfundida para o inconsciente, onde uma equivalência será elaborada. Essa equivalência é Pandora e a valiosa dádiva que oferece a seu pai é a que desejaria entregar aos homens para refrigério de seus tormentos.

Se transferirmos o exemplo precedente para a esfera humana de Prometeu, o seu significado será o seguinte: Enquanto Prometeu sofre um estado de semelhança divina, sua alma prepara uma obra destinada a mitigar as dores da humanidade. Assim procurava sua alma ir ao encontro dos homens. Mas a obra que realmente sua alma projeta e cria não é igual à obra de Pandora. A valiosa dádiva de Pandora é uma imagem inconsciente que representa *simbolicamente* a verdadeira obra da alma de Prometeu. Do texto deduz-se, de maneira inequívoca, qual seja essa dádiva de excepcional valor: um Deus-Redentor, uma renovação do sol.[16] Esse profundo desejo, essa ânsia, encontra expressão na doença divina. Deus sente a dolorosa nostalgia do renascer e por isso toda a sua energia vital converge para o centro de si mesmo, quer dizer, para o mais profundo do inconsciente, donde a vida virá de novo à luz. Por isso, a aparição da dádiva no mundo descreve-se como se fosse um distante eco do qua-

---

[15] SPITTELER, *loc. cit.*, pág. 107.

[16] No que diz respeito ao motivo da dádiva e do renascimento, cf. os meus livros *Wandlungen und Symbole der Libido* e *Psychologie und Alchemie*.

dro do nascimento de Buda, no *Lalitavistara*, [*] ressoando na descrição: Pandora depõe sua valiosa dádiva sob uma nogueira, assim como Maia deu à luz seu filho sob a figueira.

"Na sombra da meia-noite, arde, rebrilha e resplandece sem cessar, sob a árvore; e, semelhantes à estrela matutina rompendo no céu obscuro, brilhavam na distância os raios diamantinos."

"E também as abelhas e borboletas que bailavam sobre os jardins floridos acudiram com alvoroço para cercar, em grande alegria, o *menino maravilhoso*... e dos ares desceram as cotovias, ansiosas por renderem suas homenagens *ao novo e mais belo rosto do sol*, e quando já muito perto contemplaram o imaculado fulgor, uma vertigem se apossou de seus frágeis e pequenos corações... E por sobre tudo se desdobrava a gigantesca e frondosa copa da *árvore eleita*, aberto o pesado e verde manto, as régias mãos protetoras sobre o rosto de seus filhos."

"E a ramaria abundante vergava amorosamente e inclinava-se para o chão, como se quisesse ciosamente impedir, com a sua cortina, que os olhos estranhos gozassem do favor imerecido da dádiva, que os ramos assim quisessem contemplar sozinhos. E os milhares de folhas em movimento, como se possuíssem alma, delicadamente balouçavam e estremeciam de puro deleite, murmurando de prazerosa exaltação, e entoavam um suave coro, doce e claríssimo, de harmoniosos rumores. Quem sabia o que se ocultava sob o humilde teto? Quem sonhava a preciosa dádiva que repousa entre nós?" [17]

Quando chegou para Maia a hora do parto, deu à luz um filho sob a figueira Plaksa, que para a terra inclinava sua copa protetora. Do Bodhisattva encarnado emana um fulgor imenso que se derrama por todo o universo. Os deuses e a natureza participam no nascimento. Quando o Bodhisattva tocou na terra com os pés, cresceu debaixo deles uma grande flor de lótus e, erguido sobre o lótus, contemplou o mundo. Daí resultou a oração tibetana com sua fórmula: "*om mani padme hum*" — oh, a jóia no lótus! O instante da reencarnação surpreende o Bodhisattva sob

---

[*] Um dos principais textos budistas em sânscrito budista. Cf. *Budismo*, de Richard A. Card, em Biblioteca de Cultura Religiosa, de Zahar Editores, 1964, trad. de Affonso Blacheyre.

[17] SPITTELER, *loc. cit.*, págs. 126 e segs.

a árvore eleita Bodhi, onde se converte em *Buda* (o iluminado). Esse renascimento, ou renovação, é acompanhado do mesmo resplendor e dos mesmos portentos da natureza que se observaram no nascimento.

Mas no reino de Epimeteu, onde domina a consciência e não a alma, a preciosa dádiva perdeu-se. O anjo, irado com a grosseira insensibilidade de Epimeteu, invectiva-o: "E não havia uma alma em ti, ser rude e irracional, que te ocultas como os animais ante a *maravilhosa divindade*?"[18]

Pode-se observar que a preciosa dádiva de Pandora é uma renovação de Deus ou um Deus novo. Mas isto acontece na esfera divina, quer dizer, no inconsciente. Os pressentimentos que desse evento surgem na consciência não são apreendidos pelo elemento epimetéico, que domina a relação com o mundo. SPITTELER expõe isto com muita clareza, seguidamente,[19] fazendo-nos ver como o mundo — quer dizer, a consciência e sua disposição racional, orientada para os objetos exteriores — é incapaz de apreciar justamente o valor e o significado da preciosa dádiva. E esta perde-se, assim, de um modo irrecuperável.

O Deus renovado significa uma nova disposição, ou seja, uma nova possibilidade de vida intensa, uma nova dimensão da vida, visto que Deus, psicologicamente, pressupõe sempre o valor supremo, a máxima soma de libido, a máxima intensidade vital, a ótima atividade psicovital. Em SPITTELER, revelam-se insuficientes tanto a disposição prometéica quanto a epimetéica. Ambas as tendências se dissociam; a disposição epimetéica harmoniza-se com a situação real do mundo, mas não é prometéica, pelo que esta aplicar-se-á à tarefa de renovação da vida. E cria uma nova disposição ante o mundo (a da preciosa dádiva oferecida ao mundo), sem encontrar qualquer eco em Epimeteu. Contudo, em SPITTELER, é fácil de reconhecer, na dádiva de Pandora, o intuito simbólico de solução que destacamos ao tratar das cartas de SCHILLER. Estamo-nos referindo ao problema da conjugação das funções diferenciada e indiferenciada.

---

[18] *Loc. cit.*, pág. 160. SPITTELER representa a famosa consciência de Epimeteu como um pequeno animal. Corresponde também ao instinto animal de oportunidade.

[19] *Loc. cit.*, págs. 132 e segs.

Antes de prosseguirmos no exame deste problema, temos de reverter, porém, ao Prometeu de GOETHE. Como já vimos, existem inegáveis diferenças entre o Prometeu criador de GOETHE e a sofredora figura de SPITTELER. Também se distinguem, de modo significativo, no que se refere à relação com Pandora. Em SPITTELER, Pandora pertence ao Além, é uma réplica da alma de Prometeu, na esfera divina. Em GOETHE, pelo contrário, é completamente uma criatura e filha do titã, estando, portanto, numa dependência absoluta dele. Já a relação entre o Prometeu de GOETHE e Minerva situa-o no lugar de Vulcano, e o fato de Pandora ser completamente uma criatura sua e não aparecer criada pelos deuses faz dele um deus criador e subtrai-a à esfera humana. Por isso Prometeu disse:

E uma divindade falava
Quando eu próprio me imaginava falando,
E quando imaginava falar a uma divindade
Era eu próprio quem falava.

No Prometeu de SPITTELER, pelo contrário, foi apagada toda e qualquer marca de divindade e até a própria alma não passa de um demônio não-oficial; a divindade é algo à parte, separada do humano. A versão de GOETHE tem caráter antigo, ao assinalar a divindade do titã. Por conseguinte, Epimeteu tinha de ficar bastante menosprezado, ao passo que SPITTELER lhe confere um contorno muito mais positivo. Ora, na *Pandora*, de GOETHE, encontramos, por sorte, uma peça que nos dá uma caracterização mais completa de Epimeteu do que a do fragmento de que nos temos ocupado até agora. Epimeteu apresenta-se da seguinte maneira:

Não há, para mim, uma distinção absoluta do Dia e da
[Noite
E arrasto a antiga maldição de meu nome:
Pois Epimeteu me chamou o Criador.
Cogitar sobre o passado, voltar ao fugaz evento,
Eis um penoso jogo do pensamento,
Possibilidade que as figuras confundem no domínio
[obscuro.
Tão amargo era o esforço que se impunha ao jovem
Que, impaciente, se lançou na vida;

Eu, irrefletidamente, apeguei-me ao presente
Para encontrar novas inquietações, novas torturas que me oprimem. [20]

Com estas palavras se caracterizou a natureza de Epimeteu. Cogita sobre o passado e não pode libertar-se de Pandora, a quem (segundo a fábula clássica) desposara, isto é, não pode fugir à recordação de sua imagem. Pessoalmente, distanciara-se dele, deixando-lhe sua filha Epimeléia, a inquietação, e levando consigo Elpore, a esperança. Descreve-se aí tão bem o perfil de Epimeteu que podemos perfeitamente depreender a função psicológica que ele representa. Enquanto Prometeu continua sendo na peça *Pandora* o mesmo criador e modelador, e todos os dias abandona cedo o leito, com o mesmo e inesgotável impulso criador, o mesmo desejo de atuar no mundo, Epimeteu, pelo contrário, entrega-se completamente a fantasias, sonhos e recordações, cheio de inquietações e constantes reflexões. Pandora aparece como criatura de Hefaistos, rechaçada por Prometeu, mas escolhida por Epimeteu como esposa. Dela diz:

"A própria dor sofrida por semelhante *jóia* é um deleite." Pandora é para ele uma delicada jóia, inclusive o supremo Bem:

E pertence-me, para sempre, a esplendorosa!
A bem-aventurança inunda meus sentidos!
Eu possuí a beleza e ela me aprisionou,
Ao surgir-me, esplêndida, com seu séquito primaveril.
Reconheci-a, colhi-a, tudo se consumou!
Qual névoa se dissiparam as alucinações sombrias;
Da terra me arrancou e me elevou aos céus.
Se se buscarem as palavras para louvá-la dignamente,
Poder-se-á, talvez, enaltecê-la; mas já está nas alturas.
Se se comparar com o melhor, o melhor será mau.
Se fala, é uma reflexão apenas: já tem razão.
Se te opões, ganhará a batalha.
Hesitas em servi-la e já és seu escravo.
O bom, o amável, eis sua réplica.
De que vale a altivez? Por ela se humilhará.

---

[20] GOETHE, *Pandora*, Ed. Cotta, 1858, Vol. X, pág. 210.

Posta na meta, dá asas à corrida.
Posta no caminho, detém tudo o que passa.
Se queres obedecer a uma ordem, ela te impelirá.
Por ela darás riqueza, sabedoria e tudo.
À terra desce sob mil formas,
Flutua sobre as águas e erra pelos campos.
Tem, por lei sagrada, resplendor e eco,
E de maneira única enobrece a forma o conteúdo,
Emprestando-lhe e inculcando-se o poder supremo.
Em minha juventude, tinha forma de Mulher. [21]

Estes versos demonstram, de maneira nítida, que Pandora tem, para Epimeteu, o significado de uma imagem da alma, que é para ele a representação da própria alma. Isso explica seu poder divino, sua irrefragável superioridade. Sempre que se aplicam tais atributos a determinadas personalidades, pode-se deduzir com segurança que estamos na presença de *veículos simbólicos*, ou seja, imagens de conteúdos projetados pelo inconsciente, visto que tais conteúdos são os que atuam com a prepotência acima descrita, especialmente daquela maneira que GOETHE caracteriza de modo insuperável no verso:

Se queres obedecer a uma ordem, ela te impelirá.

Com estas palavras, fica perfeitamente descrito o especial esforço afetivo de determinados conteúdos da consciência, por associação com análogos conteúdos do inconsciente. Esse reforço tem algo de demoníaco-inevitável, quer dizer, um caráter "divino" ou "diabólico".

Classificamos de extrovertida a figura do Prometeu goethiano. Continua a sê-lo em *Pandora*, mas, nesta obra, falta a relação entre Prometeu e a alma, o inconsciente feminino. Por outro lado, aparece-nos Epimeteu orientado para o próprio íntimo, como o introvertido. Cogita, faz maquinações, evoca as recordações de um passado morto, "pensa". É completamente distinto do Epimeteu de SPITTELER. Podemos afirmar, pois, que na *Pandora* de GOETHE realiza-se o caso anteriormente indicado, em que Prometeu corresponde à disposição extrovertida, ativa, e Epimeteu à introvertida e reflexiva.

[21] *Loc. cit.*, págs. 233 e seg.

Este Epimeteu redunda, portanto, numa forma extrovertida daquilo que, em SPITTELER, é uma forma introvertida. Na *Pandora*, pelo contrário, Prometeu é o puro criador com finalidades coletivas, instala em sua mente uma verdadeira fábrica onde se produzem artigos de primeira necessidade para o consumo de todo o mundo. Encontra-se, portanto, divorciado de seu mundo interior, atribuindo-se desta vez a Epimeteu a relação com o íntimo, isto é, os modos de pensar e sentir puramente reativos e secundários que revelam todas as características da função interiormente diferenciada. É justamente por isso que Epimeteu se entrega a Pandora de um modo tão absoluto e total, ao ser-lhe ela superior em todos os aspectos. Isto significa, psicologicamente, que a função consciente, epimetéica, do extrovertido, quer dizer, esse imaginar caviloso, repetido e fantástico, é imposto pela intervenção da alma. Quando a alma estabelece contato com a função inferiormente diferenciada, tem de se inferir que a função de validade superior ou inteiramente diferenciada é demasiado coletiva, quer dizer, está a serviço da consciência coletiva e não da liberdade.[22] Sempre que isso acontece (e acontece com bastante freqüência), a função inferiormente diferenciada, ou seja, "o outro lado", é reforçado por uma egocentricidade patológica, quer dizer, o tempo livre do extrovertido povoa-se de cogitações melancólicas ou hipocondríacas, quando não de fantasias histéricas e outros sintomas dessa espécie;[23] o introvertido, pelo contrário, é assaltado por sentimentos de inferioridade, que se lhe impõem e não o fazem menos sombrio.[24]

O Prometeu de *Pandora* já não corresponde ao de SPITTELER. É uma simples ânsia de atividade coletiva, que em sua unilateralidade supõe uma repressão do erótico. Seu filho, Fileros, é pura paixão erótica;[25] pois como filho de seu pai tem de reparar por compulsão inconsciente (caso muito freqüente entre os filhos) o que por seus pais foi

---

22 A *"Heit* und *Keit"* de SPITTELER.

23 Em seu lugar pode-se observar também, como compensação, uma sociabilidade mais intensa, um mais intensivo labor social, em cuja mutação contínua se procura, nostalgicamente, o esquecimento.

24 Em compensação, pode-se observar também uma atividade morbidamente intensa, colocada igualmente a serviço da repressão.

25 Fileros: o que ama o *eros* (o amor).

deficientemente vivido. Filha da irreflexão, do que só depois é considerado, e filha de Epimeteu, Epimeléia é, significativamente, a solidão e a inquietação. Fileros ama Epiméléia, filha de Pandora, e assim fica expiada a culpa de Prometeu, que rechaçara Pandora. Ao mesmo tempo, ficam unidos Prometeu e Epimeteu, ao evidenciar-se a operosidade de Prometeu como erotismo não-reconhecido e a constante retrospecção de Epimeteu como inquietação racional que quisera sustar o produzir incessante de Prometeu, reduzindo-o a uma justa medida. Essa tentativa goethiana de solução, que parece promanar de uma psicologia extrovertida, leva-nos de volta ao intuito solucionador de SPITTELER, que tínhamos abandonado para tratar do Prometeu de GOETHE.

O Prometeu de SPITTELER, tal como o seu Deus, desvia o olhar do mundo, da periferia, e dirige-o para o ponto central, a "estreita passagem" do renascer. Esta concentração ou introversão encaminha a libido, pouco a pouco, no sentido do inconsciente, reforçando assim a atividade dos conteúdos inconscientes. A alma começa a "trabalhar" e cria uma obra que tem por finalidade romper do inconsciente para a superfície da consciência. Ora, a consciência possui duas tendências: a prometéica, que absorve a libido do mundo e a introverte, sem dar, e a epimetéica, que dá continuamente, *desalmadamente*, guiada pelas exigências do objeto exterior. Quando Pandora faz entrega de sua dádiva ao mundo, isto significa, psicologicamente, que um produto inconsciente de alto valor está prestes a atingir a superfície da consciência extrovertida, quer dizer, está prestes a entrar em relação com o mundo exterior real. Ainda que o lado prometéico, quer dizer, o artista, capta intuitivamente o alto valor da obra, a sua relação pessoal com o mundo encontra-se, porém, condicionada a tal ponto pela tradição, em todos os seus aspectos, que a obra somente é concebida como obra de arte e não como o que ela verdadeiramente é: um símbolo que significa a renovação da vida. Mas, para que atingisse a realidade, saindo do puro significado estético, teria de ingressar também na vida, para que a obra encontrasse um acesso a ela e fosse aí vivida. Entretanto, se a disposição for de caráter introvertido, cinge-se principalmente à abstração e a função de extroversão é, por sua parte, de validade inferior, ou seja, está sob o jugo da restrição coletiva. Essa restrição impede que o símbolo criado pela alma chegue a viver.

Dessa maneira, perde-se a dádiva preciosa. Mas não se pode verdadeiramente viver se "Deus", quer dizer, o supremo valor vital que encontra sua expressão no símbolo, não puder atingir a vida. Por isso, a perda da dádiva preciosa pressupõe o começo do crepúsculo epimetéico.

É então que principia a enantiodromia. Em vez de um estado propício ser sucedido por outro estado ainda mais propício, como preferem supor todos os racionalistas e otimistas, uma vez que tudo se movimenta em "evolução ascendente", o homem da consciência perfeita e dos princípios morais geralmente reconhecidos como válidos faz um pacto com Belzebu e suas hostes malignas, vendendo incluso ao diabo os filhos de Deus que estavam confiados à sua guarda. Isto significa, psicologicamente, que a disposição orientada no sentido do mundo, coletiva, não-diferenciada, asfixia os valores supremos da humanidade, convertendo-se desse modo num poder destruidor cuja ação irá aumentando até que o lado prometéico, ou seja, a disposição ideal e abstrata, se coloque a serviço da valiosa dádiva psíquica e, como autêntico Prometeu do mundo, acenda um fogo virgem. O Prometeu de SPITTELER terá de abandonar sua solidão para, com risco da própria vida, dizer aos homens que erram e onde erram. Terá de reconhecer a essência inexorável da verdade, assim como o Prometeu de GOETHE terá de experimentar a inexorabilidade do amor de Fíleros.

Que o elemento destrutivo da disposição epimetéica é, de fato, a restrição tradicional e coletiva, ficou claramente demonstrado pela ira de Epimeteu contra o "cordeirinho", que é uma caricatura transparente do cristianismo tradicional. Nesse afeto algo nos lembra a quase contemporânea festa do burro de Zaratustra. Uma corrente dessa época aí encontrou sua expressão.

O homem sempre esquece, e volta sempre a esquecer, que o que foi bom uma vez nem sempre pode continuar a sê-lo por toda a eternidade. Percorre ainda os antigos caminhos, que foram bons outrora, mas já não o são mais, pois se converteram em maus caminhos e só com os maiores sacrifícios e incríveis esforços pode desembaraçar-se da obsessão de que o bom de um tempo passado ainda é bom e não se fez velho. E isto tanto acontece no grande como no pequeno. Dos modos e pendores da infância, bons no seu devido tempo, pode a muito custo desembaraçar-se, embora

há já muito tempo tivessem demonstrado que estavam sendo perniciosos. O mesmo, numa gigantesca ampliação, ocorre com a transformação da tendência histórica. A uma disposição de caráter universal corresponde uma dada religião, e as mutações religiosas constituem um dos mais arriscados e delicados momentos da história do mundo. A nossa época é, indubitavelmente, nesse aspecto, de uma cegueira única. Pretende-se que, com o fato de declarar falsa ou sem validade uma fórmula de confissão religiosa, é o bastante para ficarmos psicologicamente livres de toda a influência e ação tradicional da religião cristã ou judaica. Acredita-se na ilustração intelectual como se uma conversão do intelecto exercesse uma influência de natureza profunda sobre os processos anímicos ou mesmo sobre o inconsciente! Esquece-se por completo que a religião dos 2 000 anos transcorridos é uma disposição psicológica, um modo e maneira determinados de adaptação de fora para dentro e de dentro para fora que originaram uma certa forma de cultura e criaram com isso uma atmosfera que não é influenciável, absolutamente, pela negação intelectual. Esta reveste-se, por certo, de importância sintomática como alusão a possibilidades vindouras, mas as camadas profundas da psique prosseguem funcionando ainda, por longo tempo, na antiga disposição, de acordo com a inércia psiquica. Daí resulta o fato do inconsciente ter mantido vivo o paganismo. A facilidade com que o espírito antigo se reergue pode ser verificada no Renascimento. A facilidade com que se reergue o espírito primitivo, muito mais antigo ainda, pode ser observada no nosso tempo, e melhor do que em qualquer outra epoca historicamente conhecida. Quanto mais fundo uma disposição se radicar, tanto mais violentos serão os esforços para libertarmo-nos dela. O grito da época do iluminismo, "*Ecrasez l'infâme!*", foi o prelúdio do movimento revolucionário religioso, no âmbito da Revolução Francesa, o que psicologicamente só significava uma essencial correção dispositiva. Mas faltou-lhe universalidade. O problema de uma transformação geral de disposição nunca mais deixou de ser agitado a partir desse momento, reaparecendo em muitos espíritos insignes do século XIX. Já vimos como SCHILLER tentou superar o problema. Nos intentos de GOETHE, relativamente ao problema Prometeu-Epimeteu, reconhecemos também o propósito de unir, de algum modo, a função superiormente diferenciada, que corres-

ponde ao ideal cristão de preferência do Bem, com a função inferiormente diferenciada, cuja repressão e o não-reconhecimento, por sua vez, correspondem também ao ideal cristão de recusa do Mal.[26] Com o símbolo Prometeu-Epimeteu, a dificuldade que SCHILLER tentou superar estético-filosoficamente ficou ornamentada com os atavios do mito antigo. Isso dá lugar a uma constatação que por mim já foi salientada, como algo que ocorre de maneira típica e regular: quando o homem depara com uma tarefa difícil, que não é capaz de resolver com os recursos de que dispõe, produz-se automaticamente um refluxo de libido, quer dizer, ocorre uma regressão. A libido afasta-se do problema atual, introverte-se e instiga-se no inconsciente uma analogia, mais ou menos primitiva, da situação consciente, com o seu meio primitivo de adaptação. Esta lei condiciona a eleição do símbolo goethiano: Prometeu é o redentor que teria de levar fogo e luz à humanidade que definhava. É verdade, porém, que GOETHE, com toda a sua sabedoria, poderia ter apurado, certamente, que a determinação citada não subentende um suficiente esclarecimento. Consistirá, antes, no espírito antigo que a época em que GOETHE escreveu, em fins do século XVIII, considerava absolutamente compensador, expressando-o em todos os campos da atividade intelectual, desde o estético e do filosófico ao moral e até no campo político (helenofilia). O paganismo da antiguidade, celebrado como "liberdade", "ingenuidade", "beleza", etc., era o que correspondia ao ideal da época, um anseio que tinha sua origem, como se verifica nitidamente em SCHILLER, na sensação de insuficiência, de barbarismo psíquico, de ausência de liberdade moral, de falta de beleza. Essas sensações derivam, de modo geral, da avaliação unilateral e do fato concomitante de se ter feito sentir a dissociação psicológica entre a função superiormente diferenciada e a inferiormente diferenciada. A dicotomia cristã de um homem valioso e outro desprezado em cada indivíduo chegou a ser insuportável naquela época de elevada sensibilidade, comparada com épocas anteriores. A propensão para o pecado, a culpabi-

---

[26] Cf. *Geheimnisse* (*Mistérios*), de GOETHE. Aí foi tentada a solução rosacruz, isto é, a união de Dioniso e Cristo, a Rosa e a Cruz. O poema deixa-nos frios. Não se pode meter vinho novo em pipas velhas.

lidade, chocavam-se com a percepção da eterna beleza natural, de cuja contemplação era possível então gozar à vontade. Por isso se retrocedeu para uma época em que a idéia de culpabilidade não fizera ainda a cisão da integridade do homem, em que, com absoluta ingenuidade e sem prejuízo da percepção moral e estética, o sublime e o selvático da natureza humana podiam conviver.

Mas a tentativa de um Renascimento regressivo ficou paralisada nos seus começos, como no *Prometheusfragment* e na *Pandora*. A solução clássica já não era satisfatória, pois os séculos de cristianismo que tinham decorrido entrementes, com a profunda comoção de sua vivência, não toleravam a negação. Por esse motivo a tendência para o antigo teve de suportar uma atenuação de sentido medieval. Tal processo insere-se, nitidamente, na estrutura do *Fausto* de GOETHE, onde o problema é enfrentado sem subterfúgios. A competição divina entre o Bem e o Mal é francamente admitida. Ao encontro de Fausto, o Prometeu medieval, sai Mefistófeles, o Epimeteu medieval, e com ele pactua. E aqui temos o problema já amadurecido, a ponto de se poder ver como Fausto e Mefistófeles são uma e a mesma pessoa. O elemento epimetéico, que submete tudo à sua reflexão e tudo reduz à *possibilidade de fusão de formas* do caos primevo ou original, essencializa-se na figura do diabo, convertendo-se então no poder do mal que amplia "o frio punho diabólico" * a todo ser vivente e queria perseguir implacavelmente a luz, até fazê-la retroceder e ocultar-se no fundo da Mãe Noite de onde saíra. O diabo revela sempre um verdadeiro pensamento epimetéico, o pensamento do "nada como antes", o qual reduz tudo o que é vivo ao nada primordial. A ingênua paixão de Epimeteu pela Pandora de Prometeu converte-se nos diabólicos desígnios de Mefistófeles a respeito da alma de Fausto. E a prudente precaução de Prometeu, rechaçando a divina Pandora, é expiada pela tragédia do episódio de Margarida, pela nostalgia de Helena, tardiamente satisfeita, e pela ascensão infinda às Mães excelsas. ("O eterno feminino leva-nos para além.")

* Convém salientar que a palavra "punho" é, em alemão, *Faust*. Logo, simbolicamente, o "punho diabólico" *(Teufelsfaust)* presta-se à dupla acepção procurada por GOETHE, visto que "Fausto pertence ao diabo". *(N. do T.)*

Na figura do feiticeiro medieval oculta-se o duelo prometéico com os deuses existentes. O feiticeiro conservou uma parcela de antiquíssimo paganismo,[27] seu próprio caráter manteve-se imune à cisão cristã, quer dizer, continuou tendo acesso ao inconsciente, que ainda é pagão e onde os contrastes ainda estão conjugados, com ingenuidade primitiva e além de toda a culpabilidade, mas que, admitidos na vida consciente, com o mesmo impulso primário e a mesma energia, de conseqüente essência demoníaca, são mais capazes de fazer o mal que o bem. ("Uma parte dessa energia, que quer sempre o mal e sempre busca o bem.") Por isso tanto é corruptor como redentor (ver *Fausto*, "*O Passeio*"). Eis os motivos pelos quais essa figura é, mais do que qualquer outra, capaz de ser o veículo adequado do símbolo, numa tentativa de conjunção. Por outra parte, priva-se o feiticeiro medieval da antiga ingenuidade, que chegara a ser impossível, absorvendo inteiramente a atmosfera cristã, com uma vigorosa vivência. A parcela de paganismo, em primeiro lugar, é impelida totalmente para a negação de si própria e para a autodilaceração cristã, pois sua ânsia de redenção é tão poderosa que todos os meios servem. Por fim, malogra-se também o intuito de solução cristã e verifica-se, então, que na ânsia redentora e na obstinação da parcela pagã em afirmar-se a si própria reside precisamente a única possibilidade de redenção, ao revelar-se que o símbolo anticristão oferece uma possibilidade de trânsito para o mal. Assim, a intuição de GOETHE captou o problema com toda a acuidade desejável. É significativo, sem dúvida, que as outras tentativas de solução menos profunda, como os fragmentos do "Prometeu", "Pandora" e a tradução rosacruz de um sincretismo de júbilo dionisíaco e sacrifício cristão, nos *Mistérios*, tenham ficado incompletas. A redenção de Fausto começa com a sua morte. Sua vida conservou o caráter de divindade prometéica, de que só foi despojado por sua morte, isto é, pelo seu renascimento. Isto significa, psicologicamente, que a disposição fáustica tem que cessar para que se registre a unidade do indivíduo. A que no princípio aparece como Margarida e, num mais alto nível, con-

[27] Os que possuem virtudes mágicas são, muitas vezes, representantes da antiga tradição popular: os nepaleses, na Índia, os ciganos, na Europa, os capuchinhos, nos países protestantes.

verte-se em Helena, sublima-se finalmente como *mater gloriosa*. Não me proponho esgotar aqui o tratamento desse símbolo de múltiplas significações. Apenas direi que se trata da imagem primordial que já preocupara, em grande parte, a *gnose*, quer dizer, a idéia das divinas meretrizes: Eva, Helena, Maria e Sofia-Achamoth.

3. *Significado do Símbolo de União*

Se, partindo do ponto de vista a que chegamos, observarmos a elaboração inconsciente do problema de SPITTELER, a nossa atenção será imediatamente atraída para o fato de que o pacto com o mal não obedece ao desígnio de Prometeu, mas à inadvertência de Epimeteu, possuidor apenas de uma consciência coletiva, porém destituído de qualquer faculdade diferenciadora para as coisas do mundo exterior. Deixa-se determinar exclusivamente pelos valores coletivos, pondo à margem, portanto, o que é novo e singular. Isso é o que sempre acontece, como sabemos, com o ponto de vista coletivo, orientado no sentido do objeto, por outras palavras, com as normas ou padrões coletivos, cujo valor corrente pode ser medido, sem dúvida, mas não os recém-criados, para os quais somente a livre avaliação — uma coisa do sentimento vivo — pode indicar-nos um valor exato. Para tal necessita-se um ser que tenha "alma", e não apenas uma relação com o objeto exterior. A queda de Epimeteu inicia-se com a perda da divina imagem recém-nascida. Seu pensamento, sentimento e ação, moralmente inexpugnáveis, de maneira alguma excluem a possibilidade de que o mal, o destrutivo e o vazio, tenham-se infiltrado. Essa invasão do mal pressupõe a metamorfose do que antes era bom em algo maléfico. Nestes termos quer SPITTELER expressar que o princípio moral até esse momento em vigor foi imaculado e justo, sob todos os aspectos, mas que, com o decorrer do tempo, acabou perdendo sua relação com a vida, ao não ser capaz de abranger a plenitude dos fenômenos vitais. O racionalmente justo é um conceito demasiado apertado para poder abranger e exprimir suficientemente e a longo prazo a vida, em sua total plenitude. Ora o evento irracional do nascimento de Deus situa-se além das fronteiras do acontecer racional. O nascimento de Deus quer dizer, psicologicamente, que um novo símbolo foi criado, uma nova expressão da má-

xima intensidade vital. Tudo o que é epimetéico no homem e todo homem epimetéico revelam-se incapazes de uma apreensão desse evento. Não obstante, a partir desse momento preciso, só na nova linha vital se encontrará a máxima intensidade da vida. Toda e qualquer outra orientação vai gradualmente definhando, quer dizer, extingue-se por causa da destruição e da dissolução. O novo símbolo vivificante tem sua origem no amor de Prometeu por sua alma, o que implica uma pujança do caráter demoníaco. Pode-se afirmar, por conseguinte, que com o novo símbolo e sua beleza vital confluiu também o elemento do mal, pois de outro modo lhe faltaria a vida luminosa, bem como a beleza, visto que no plano natural vida e beleza são moralmente indiferentes. Por isso a coletividade epimetéica nada encontra nele que seja digno de apreço. A unilateralidade de seu ponto de vista moral cega-a completamente. Este ponto de vista identifica-se com o "cordeirinho", quer dizer, com o cristianismo tradicional. Assim, a cólera de Epimeteu contra o "cordeirinho" significa apenas o "*écrasez l'infâme*" numa nova forma, um protesto contra o cristianismo tradicional, incapaz de compreender o novo símbolo e de com ele orientar a vida segundo um novo rumo.

A comprovação desse fato poderia deixar-nos totalmente indiferentes se os poetas não fossem aquilo que são, os intérpretes do inconsciente coletivo. São, no devido tempo, os primeiros a captar as misteriosas correntes subterrâneas e a exprimi-las, de acordo com as faculdades individuais, em símbolos mais ou menos eloqüentes. Vaticinam, pois, como autênticos profetas, o que ocorre no inconsciente, "o que é vontade de Deus", segundo a linguagem do Antigo Testamento, e que com o tempo há de emergir na superfície como fenômeno de caráter geral. O significado do ato de Prometeu, a queda de Epimeteu, sua reunião com o irmão que vive a alma e a vingança de Epimeteu no cordeiro, que em seu horror lembra a cena entre Ugolino e o arcebispo Ruggieri,[28] preparam uma solução do conflito associado a uma cruel rebelião contra a moral coletiva tradicional.

---

[28] DANTE, "Inferno", XXXII. [Há aqui um erro, possivelmente tipográfico. O episódio do encarceramento do Conde Ugolino e seus filhos, por ordem do arcebispo de Pisa, Ruggieri degli Ubaldini, na Torre Gualandi, a sinistramente célebre "Torre da Fome", é no Canto XXXIII. *N. do T.*]

Supõe-se que, num poeta de menores proporções, a cúpula de sua obra não superará o nível de suas alegrias, sofrimentos e desejos pessoais. Mas em SPITTELER a obra supera o destino pessoal. Por isso, a sua solução do problema não foi isolada. Dela a Zaratustra, o destruidor das Tábuas, é apenas um passo. Junta-se-lhe também um STIRNER, depois de SCHOPENHAUER ter sido o primeiro a formular a doutrina da negação. Falou da negação do mundo. Psicologicamente, "mundo" quer dizer o mundo que vejo; é a minha disposição ante o mundo, visto que o mundo pode ser considerado como "minha vontade" e "minha representação". O mundo, em si, é indiferente. O meu Sim e o meu Não ocasionam as diferenças. A negação refere-se, pois, à disposição do próprio SCHOPENHAUER em face do mundo, o que, por uma parte, é puramente de ordem racional-intelectualista e supõe, por outra parte, uma vivência do mundo da máxima intensidade pelo próprio sentimento, em virtude de uma adesão mística. Esta disposição é introvertida e ressente-se, portanto, do antagonismo tipológico. Ora, como se sabe, toda a obra de SCHOPENHAUER reflete a sua personalidade em muitos aspectos. Ele disse em voz alta o que milhares pensavam e sentiam vagamente. O mesmo acontece com NIETZSCHE. No seu Zaratustra ressaltam claramente, sobretudo, os conteúdos do inconsciente coletivo da nossa época. Por isso nele encontramos os traços fundamentais e decisivos: a revolta iconoclasta contra a moral tradicional e a admissão do homem "feiíssimo", que em NIETZSCHE leva à estarrecedora tragédia inconsciente que se representa em Zaratustra. Ora, o que os espíritos criadores extraem do inconsciente é o que, verdadeiramente, nele se encontra. Por isso, mais cedo ou mais tarde, subirá à superfície como um fenômeno psicológico das massas. O anarquismo, os assassinatos de príncipes que, em época recentíssima, demonstram uma cisão, de verificação cada vez mais clara, do elemento anárquico da extrema esquerda socialista, com o seu programa absolutamente hostil à cultura — eis alguns fenômenos psicológicos da massa, eloqüentemente descritos há já muito tempo pelos poetas e pensadores dotados da virtude criadora. Por isso os poetas não nos podem deixar indiferentes, pois em suas obras capitais e em suas inspirações mais profundas, nutrem-se do inconsciente coletivo e proclamam em voz alta o que os outros apenas sonham. Contudo, aquilo

que exprimem é unicamente o símbolo, no qual auferem deleite estético, mas sem verdadeira consciência do significado subjacente.

Não pretendo discutir quais os poetas e pensadores que exercem uma influência educadora sobre os seus contemporâneos e na posteridade. Mas eu diria, entretanto, que a influência deles se baseia, essencialmente, em dizerem mais alto e mais claro algo que todos sabemos — e que só ao exprimirem esse "saber" inconsciente e coletivo possuem, de fato, uma virtude educadora e uma sedução. A maior e mais imediata sugestão é a exercida pelo poeta que consegue exprimir, de maneira adequada, a camada mais superficial do inconsciente. Quanto mais profunda for a visão do espírito criador, tanto mais estranha será para a massa e maior a resistência com que tropeça em todos os que, de certo modo, se distinguem ante as massas. Estas não o entendem, embora vivam, inconscientemente, aquilo que o criador exprime; e não é porque ele o exprima, mas porque vive o inconsciente coletivo onde o espírito criador penetrou com sua aguda visão. Os melhores da nação entendem, certamente, algo do que ele diz, mas, por uma parte, porque o expressado coincide com o que acontece na massa e, por outra parte, porque antecipa suas próprias tendências, eles odeiam o criador de tais pensamentos. E não o fazem por maldade, mas por mero instinto de conservação. Quando o conhecimento do inconsciente coletivo atinge uma profundidade tal que a expressão consciente já não consegue apreender o conteúdo, é impossível afirmar, no momento, se se trata de um produto mórbido ou de um produto incompreensível por causa de sua grande profundidade. De modo geral, há sempre algo de mórbido num conteúdo insuficientemente apreendido, mas de profunda significação. E os produtos mórbidos são regularmente significativos. Em ambos os casos, porém, dificilmente são acessíveis. A glória desses criadores, se efetivamente chega a manifestar-se, é póstuma e, muitas vezes, com um atraso de séculos. A afirmação de Ostwald de que, hoje em dia, um espírito genial o máximo que pode permanecer ignorado é um decênio, é de supor que se restrinja ao domínio das invenções técnicas. De outro modo, tal afirmação seria extremamente ridícula.

Temos de sublinhar ainda outro ponto, que em meu entender é de especial transcendência. A solução do problema

no *Fausto*, no *Parsifal*, de WAGNER, em SCHOPENHAUER e mesmo no *Zaratustra*, de NIETZSCHE, é *religiosa*. Não surpreende, portanto, que SPITTELER se visse também induzido a uma versão religiosa. Que um problema seja religiosamente concebido significa muito, no plano psicológico: que é de especial valor, que se refere à totalidade do homem e, portanto, também ao inconsciente (reino de Deus, o Além, etc.). Em SPITTELER, a forma religiosa é, inclusive, de grande fecundidade, com o que o especificamente religioso perde em profundidade, sem dúvida, mas ganha em riqueza mitológica, em arcaísmo e, portanto, em simbolismo prospectivo. A exuberância da teia mitológica perturba ainda mais a concepção e solução do problema, assim tornando a obra dificilmente acessível. O abstruso, grotesco e de mau-gosto, que sempre acompanha a exuberância mitológica, impede-nos a profunda penetração na obra, isolando assim o seu sentido e dando ao conjunto o ressaibo desagradável daquela originalidade que só em virtude de uma tímida e cautelosa adaptação se distingue com êxito noutras partes da anormalidade psíquica.

A exuberância mitológica, por mais cansativa e de gosto duvidoso que seja, tem sempre uma vantagem: a de que o símbolo pode desenvolver-se nela, ainda que o faça, sem dúvida, de um modo tão inconsciente que o talento consciente do poeta não saiba que fazer com a expressão do sentido e tenha de colocar seu esforço a serviço da referida exuberância mitológica e sua representação figurativa e plástica. A criação poética de SPITTELER diferencia-se tanto do *Fausto* como de *Zaratustra*, na medida em que, nestas duas obras, a participação consciente do poeta é maior no sentido do símbolo; portanto, no *Fausto*, está reprimida a exuberância mitológica e em *Zaratustra* a exuberância de pensamentos, em prol de uma solução almejada. Por isso, tanto o *Fausto* como *Zaratustra* são muito mais *belos* que o *Prometeu* de SPITTELER. Por outro lado, este é *mais verdadeiro* como imagem, relativamente fiel, dos autênticos processos que se desenvolvem no inconsciente coletivo. *Fausto* e *Zaratustra* revelam-se sumamente úteis na superação individual do problema versado, o *Prometeu e Epimeteu*, de SPITTELER, possibilita, pelo contrário, um conhecimento mais global do problema e da sua fenomenologia coletiva, graças à exuberância mítica que por todos os meios foi favorecida. O que a de-

monstração de SPITTELER revela, em primeiro lugar, como conteúdo religioso inconsciente, é o *símbolo da renovação de Deus*, que depois foi amplamente desenvolvido em *Olympischen Frühling (Primavera Olímpica)*. Este símbolo aparece estreitamente ligado ao contraste de tipos e funções; tem, evidentemente, o significado de uma tentativa de solução sob a forma de uma renovação da disposição geral, o que, na linguagem do inconsciente, traduz-se por uma renovação de Deus. A renovação de Deus é uma imagem corrente e primordial que, por assim dizer, encontra-se em todas as partes. Referir-me-ei apenas a todo o complexo do deus que morre e ressuscita, e a todas as suas prévias graduações, desde a invocação de fetiches e mandingas com energia mágica. A imagem significa que a disposição foi alterada, gerando uma nova tensão de energia, uma nova possibilidade de manifestação vital, uma nova fecundidade. Esta última analogia explica a ligação, bastante citada, da renovação de Deus com os fenômenos das estações e dos ciclos vegetais. Naturalmente, há os que se inclinam a deduzir dessas analogias mitos de estações, de vegetação, astrais ou lunares. Mas esquece-se por completo que um mito, como tudo o que é psíquico, não pode estar apenas condicionado pelo evento exterior. O psíquico colabora também com suas próprias condições íntimas, pelo que se poderia afirmar, com o mesmo direito, ser o mito algo puramente psicológico e que meramente se serve dos dados fornecidos pelos processos meteorológicos ou astronômicos como simples material de expressão. A arbitrariedade e absurdo de muitas afirmações míticas primitivas fazem que esta versão pareça, freqüentemente, ser mais esclarecedora e correta que qualquer outra.

A situação psicológica resultante da renovação de Deus é uma crescente divergência nos processos de aplicação da energia psíquica da libido. Uma das metades orienta-se no sentido do processo prometéico de aplicação e a outra no sentido epimetéico. Claro que esses contrastes não constituem apenas um obstáculo mútuo, na sociedade, mas também no próprio indivíduo, daí resultando que o ótimo vital recue cada vez mais, desviando-se dos extremos antagônicos para encontrar uma situação intermédia que será, necessariamente, irracional e inconsciente, pois só os extremos são conscientes e racionais. Ora, tendo a posição intermédia um caráter irracional como traço de união de antagonismos e sendo ainda

inconsciente, aparece projetada como Deus mediador ou Messias. Para as nossas formas religiosas ocidentais, primitivas no tocante ao conhecimento, a nova possibilidade vital aparece como salvador ou redentor, o qual, em virtude de seu amor ou por solicitude paterna, nascidos de sua própria decisão íntima, anula a divergência quando e como lhe convenha, por motivos que nos são desconhecidos. A puerilidade de semelhante concepção salta aos nossos olhos. Há milhares de anos que o Oriente captou esse processo e estabeleceu, por conseqüência, uma doutrina psicológica de salvação que coloca o caminho da redenção ao alcance dos desígnios humanos. Assim, tanto a religião hindu como a chinesa, e como o budismo, que constitui o traço de união entre ambas as esferas, possuem um *rumo intermédio* e redentor, por virtude mágica, que é acessível por disposição consciente. A concepção védica procura a libertação dos pares antagônicos para atingir o caminho da redenção.

a) *A Concepção Bramanista do Problema dos Antagonismos*

A expressão sânscrita para par antagônico é *dvandva*. Noutros casos significa também parelha (especialmente de macho e fêmea), disputa, duelo, dúvida, etc. Os pares opostos já foram feitos pelo criador do mundo:

"Além disso, a fim de distinguir ações, separou o mérito do demérito, e fez que as criaturas fossem afetadas pelos pares de opostos, tais como a dor e o prazer."[29] O exegeta Kulluka menciona ainda entre os pares contrapostos o desejo e a cólera, o amor e o ódio, a fome e a sede, a preocupação e a evasão a honra e a infâmia. "De maneira constante, este mundo ressentir-se-á dos pares contrapostos."[30] Com efeito, constitui uma tática ética essencial o não deixarmo-nos influenciar pelos contrastes (*nirdvandva* — livre, imune aos contrastes) e, pelo contrário, superá-los, pois o livrarmo-nos deles conduz-nos à redenção. Reproduzimos, a seguir, uma série de depoimentos documentais.

Do Livro de Manu: "Quando pela presença de seu sentimento se torna indiferente a todos os objetos, alcança a bem-

[29] *Mânava-Dharmaçâstra* I, 26. Ed. *Sacred Books of the East*, Vol. 25, pág. 13.
[30] *Râmâyana* II, 84, 20.

-aventurança eterna tanto neste mundo como depois da morte. Quem assim renunciou gradualmente a todos os vínculos e está livre dos pares contrapostos, repousa em Brahman".[31]

A conhecida admoestação de Krishna: "Os vedas estabelecem relação com as três gunas;[32] mas tu, ó Arjuna, sede indiferente a elas, indiferente aos contrastes *(nirdvandva)*, perseverante sem desfalecimento em teu esforço".[33]

No *Yogasutra* de Pantajali diz-se: "Então (na mais profunda concentração, *samâdhi*) tem lugar a inexpugnabilidade ante os contrastes".[34]

Do sábio: "Aí mesmo se desembaraça de suas boas e más ações; seus conhecidos e seus amigos tomam suas boas ações, e os que não são amigos, tomam as más; como o que vai depressa numa carruagem e olha para as rodas, assim considera o dia e a noite, e assim as boas e as más ações e todos os contrastes. Mas ele, livre das boas e más ações, instruído em Brahman, ingressa no Brahman".[35]

(Mergulhou em profunda concentração) "quem supera cólera e avidez, o apego ao mundo e o gozo dos sentidos. Quem se liberta dos contrastes, quem renuncia ao sentimento do eu (ou ao egoísmo) e quem está isento de esperança".[36]

Pându, que quer ser eremita, diz: "Coberto de pó, vivendo ao ar livre, quero encontrar abrigo na raiz de uma árvore e renunciar a tudo, ao amor e ao desamor, admitir de igual modo o elogio e a censura, não albergar esperanças nem testemunhar veneração, livre dos contrastes *(nirdvandva)*, sem bolsa nem bens materiais".[37]

"O que ao viver e ao morrer, na fortuna e na desgraça, no ganhar e no perder, no amor e no ódio, permanece igual a si próprio, esse será redimido. Quem a nada aspira e nada

---

[31] *Mânava-Dharmaçâstra* VI, 80 e segs., *loc. cit.*, págs. 21 e seg.

[32] Qualidades, ou fatores, ou elementos que compõem o mundo.

[33] *Bhagavadgitâ* II. Em *Sacred Books*, Vol. 8, pág. 48.

[34] Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, pág. 527. Sabe-se que ioga é um sistema de exercícios para alcançar um estado de elevada desvinculação.

[35] *Kaushitaki-Upanishad*, I, 4. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, 3.ª edição, pág. 26.

[36] *Tejobindu-Upanishad* 3. Cf. Deussen, *loc. cit.*, pág. 664.

[37] *Mahâbhârata* I, 119, 8 e seg.

despreza, quem está livre de todos os contrastes *(nirdvandva)*, aquele cuja alma desconhece as paixões, alcançou a redenção perfeita".

"O que não comete justiça nem injustiça, que renuncia ao tesouro de (boas e más) obras acumulado desde existências anteriores; aquele cuja alma se apazigua quando desaparecem os elementos físicos; o que se mantém livre dos contrastes, esse será redimido."[38]

"Mil anos completos desfrutei as coisas dos sentidos e ainda o apetite desperta, sempre de novo. Por isso quero renunciar a eles e orientar meu espírito para Brahma, indiferente aos contrastes *(nirdvandva)*, quero perder-me nas selvas."[39]

"Pelo respeito a todos os seres, pelo comportamento ascético, pelo domínio de si mesmo e a ausência de desejos, pelos votos e pela vida imaculada, pela resistência aos contrastes, o homem será partícipe da delícia do Brahma, isento de qualidades."[40]

"O que está livre de orgulho e de cegueira, e superou o defeito de ter dedicação a alguma coisa, o que permanece fiel ao supremo Atman, aquele cujos desejos se extinguiram, que não está contaminado pelos contrastes de prazer e dor, todos os que estiverem livres de cegueira, alcançam os lugares imorredouros."[41]

Como se deduz das citações[42] acima, são, em primeiro lugar, os contrastes exteriores, como frio e calor, aqueles a que tem de se negar a participação psíquica, mas depois também as extremas variações afetivas, como amor e ódio, etc. As variações afetivas acompanham de maneira constante, naturalmente, todos os contrastes psíquicos, bem como (também naturalmente) todas as concepções antagônicas, no plano moral e outros. A experiência diz-nos que esses afetos são tan-

---

[38] *Mahâbhârata* XIV, 19, 4 e segs.

[39] *Bhâgavata-Purâna* IX, 19, 18 e seg. "Depois de ter abolido o não calar e o silêncio, converter-se-á num Brahmana." *Brihadâranyaka-Upanis* 3, 5. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 436.

[40] *Bhâgavata-Purâna* IV, 22, 24.

[41] *Garuda-Purâna Pretakalpa* 10, 110.

[42] Agradeço a tradução dessas citações, para mim inacessíveis, à amistosa ajuda do indiologista Prof. Dr. Abegg, de Zurique.

to maiores quanto mais em contato estiver o momento excitante com a totalidade do indivíduo. É claro, portanto, o desígnio da tendência hindu. Busca, efetivamente, a libertação dos contrastes da natureza humana, no intuito de alcançar uma nova vida em Brahman, estado redentor e Deus ao mesmo tempo. Brahman tem de significar, por conseguinte, a união irracional dos contrastes e, dessa maneira, a sua definitiva superação. Embora os contrastes brahmânicos procedam, como alicerce e criador do mundo, esses mesmos contrastes terão de anular-se no Brahman, se quisermos que signifiquem, ao mesmo tempo, o estado de redenção. Eis alguns testemunhos:

"Brahman é *sat* e *asat*, o essente e o não-essente, *satyam* e *asatyam*, a realidade e a irrealidade."[43]

"Na verdade, há duas formas de Brahman, a saber: o enformado e o amorfo, o imortal e o mortal, o estático e o dinâmico, o que é e o além-ser."[44]

"O Deus, o criador de todas as coisas, o grande Eu, que tem sua matriz perene no coração dos homens, é percebido pelo coração, pela alma e pela mente. O que o sabe alcança a eternidade. Quando a luz se extingue não há dia nem noite, nem ser nem não-ser."[45]

"Duas coisas estão latentes no eterno, infinitamente excelso Brahman; *saber* e *não saber*. Efêmero é o não saber, eterno é o saber, mas quem como senhor domina ambos é Outro."[46]

"O Eu, menor que o menor, maior que o maior, esconde-se no coração dessa criatura. O homem livre de apetites e de aflições contempla a majestade do eu por obra e graça do criador. Mesmo quieto, peregrina na distância; ainda que repouse tranqüilo, vai a toda parte. Quem, senão

[43] DEUSSEN, *Geschichte der Philosophie*, I, 2, pág. 117.

[44] *Brihadâranyaka-Upanishad* 2, 3. DEUSSEN, *60 Upanishad's*, pág. 413. (Trad. inglesa: "...the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, 'Sat' [ser, definido] e 'Tya' [um, indefinido]." *Sacred Books*, Vol. 15, pág. 107.)

[45] *Çvetâçvatara-Upanishad* 4, 17 e seg. *Sacred Books*, Vol. 15, pág. 253.

[46] *Çvetâçvatara-Upanishad* 5, 1. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 304. *Sacred Books*, Vol. 15, pág. 255.

eu próprio, é capaz de reconhecer esse Deus que rejubila e não rejubila?"[47]

"Uno — sem movimento, mas rápido, porém, como o [pensamento —
Inalcançável em seu carro pelos deuses...
Quieto, ultrapassa todos os que correm...
Entrelaçaram-no já a primeira água e o deus do vento.
Repousa e não tem repouso,
Está distante, mas tão próximo!
Está no íntimo de tudo
E, entretanto, fora de tudo."[48]

"Mas assim como no alto, em pleno espaço, um falcão ou uma águia, após seu vôo, cansado dobra suas asas e desce para buscar pouso, também o espírito se precipita nesse estado em que, adormecido, já não tem apetites nem sonha visões."

"Essa é sua verdadeira forma, livre de anseios, de calamidades e de temores. Pois assim como quem está nos braços da mulher amada não tem consciência do que é dentro e do que é fora, também o espírito, nos braços do eu cognoscente (o Brahman), não tem consciência do que é fora e do que é dentro."[49] (Anulação do antagonismo sujeito-objeto.)

"Um oceano é este instante de contemplação, livre de dualidade. Eis o mundo de Brahman, ó rei! Assim o ensinava Yajnavalkya. Essa é sua meta suprema, seu máximo triunfo, seu mais alto mundo e suprema delícia."[50]

"O que está em movimento e, contudo, está quieto,
O que respira e não respira, o que fecha os olhos,

---

[47] *Kâthaka-Upanishad* I, 2, 20 e seg. *Sacred Books*, Vol. 15, pág. 11. DEUSSEN, loc. cit., págs. 274 e seg., traduz assim: "Está quieto e peregrino, entretanto, na distância; jaz e deambula por donde quer. Quem, fora de mim, entende este ir e vir ondulante de Deus?"

[48] *Içâ-Upanishad* 4 e 5. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 525.

[49] *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 3, 19, 21. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 470.

[50] *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 3, 32. *Sacred Book*, Vol. 15, pág. 171.

Esse sustenta a terra inteira e oniforme,
E converte o que é conjunto em unidade." [51]

Estas citações demonstram que Brahman é a união e anulação dos contrastes, situando-se, ao mesmo tempo, como grandeza irracional, [52] acima deles. É um ser divino e, simultaneamente, o eu (por certo em menor medida com o conceito afim do Atman) e um determinado estado psicológico que se caracteriza pelo seu alheamento das oscilações afetivas. Como o sofrimento é um afeto, a libertação dos afetos pressupõe uma redenção. A libertação das oscilações dos afetos, quer dizer, da tensão dos antagonismos, equivale ao caminho da redenção, que conduz gradualmente ao estado brahmânico. Por conseguinte, Brahman também é, num certo sentido, não apenas um estado, mas ainda um processo, uma "duração criadora". Não surpreende, pois, que o seu conceito tenha sido expresso nos *upanichades* com todos os símbolos que apontei como símbolos da libido. [53] Eis os depoimentos apropriados, que a seguir passo a transcrever.

b) *A Concepção Bramanista do Símbolo de União*

"Quando se diz: Brahman nasceu no Oriente primeiro, é que Brahman nasce, dia após dia, no Oriente, como o sol." [54]

"Esse homem que está no sol é Paramexetin, Brahman, Atman." [55]

"Esse homem que mostram no sol é Indra, é Prajàpati, é Brahman." [56]

"O Brahman é uma luz semelhante ao sol." [57]

"O que este Brahman precisamente é: o que arde como uma brasa igual que o disco do sol." [58]

---

[51] *Atharvaveda* 10, 8, 11. DEUSSEN, *Geschichte d. Philosophie,* I, 1, pág. 320.

[52] Por isso é completamente incognoscível e incompreensível.

[53] JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido.*

[54] *Çatapatha-Brâhmanam* 14, 1, 3, 3. DEUSSEN, *loc. cit.,* pág. 250.

[55] *Taittiriya-Âranyakam* 10, 63, 15. DEUSSEN, *loc. cit.,* pág. 250.

[56] *Çânkhâyana-Brâhmanam* 8, 3. DEUSSEN, *loc. cit.,* pág. 250.

[57] *Vâjasaneyi-Samhitâ* 23, 48. DEUSSEN, *loc. cit.,* pág. 250.

[58] *Çatapatha-Brâhmanam* 8, 5, 3, 7. DEUSSEN, *loc. cit.,* pág. 250.

"*Brahman* nasceu primeiro no Oriente.
Cobre o horizonte com seu fulgor, o propício;
As formas deste mundo, as ínfimas, as supremas,
Ele as revela, berço do que é e do que não é.
Pai do rutilante, gerador *de tesouros;*
Propagou-se pelo espaço, oniforme. Ao jovem
Que é Brahman e que por Brahman *(oração) faz-se crescer,*
Celebram cantos de exaltação e louvor.
O Brahman criou as divindades, Brahman criou o
[Mundo." [59]

Destaquei, em tipo diferente, alguns trechos especialmente significativos, dos quais se deduz que Brahman não é só criador, mas também criado, o que advém sempre de novo. O sobrenome "o propício" *(vena)* que se dá ao sol se emprega noutras partes para qualificar o *vidente* favorecido pela divina luz, que à semelhança do Brahman-Sol transforma também o espírito do vidente "em contemplação da terra e do céu, de Brahman". [60] Esta íntima relação, identidade até, da essência divina com o eu (Atman) do homem, devia ser algo conhecido de um modo geral. Eis um exemplo do *Atharvaveda:*

"*O discípulo de Brahman vai animando ambos os mundos.*
Nele estão unânimes todos os deuses.
Sustenta e carrega a terra e o céu,
E sacia com seu tapas *o próprio mestre.* [61]
Aproximam-se do discípulo de Brahman, para visitá-lo,
Patriarcas e deuses, um por um e em multidão;
E a todos os deuses sacia, com seu tapas". [62]

O discípulo de Brahman é ele próprio uma encarnação de Brahman, de onde se depreende, indiscutivelmente, a identidade que existe entre a essência de Brahman e um determinado estado psicológico.

---

[59] *Taittiriya-Brâhmanam* 2, 8, 8, 8 e segs. DEUSSEN, *loc. cit.*, págs. 251 e seg.

[60] *Atharvaveda* 2, 1; 4, 1; 11, 5.

[61] Tapas: exercício, retiro para meditação. Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido.*

[62] DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 279.

"*Impelido pelos deuses brilha além, insuperado,* o sol;
Por ele adivinho a energia de Brahman, *o supremo*
[Brahman,
Dos deuses todos e o que os torna imortais.
O discípulo de Brahman é portador do fulgor de Brahman,
A ele estão os deuses todos enlaçados." [63]

Brahman também é "prâna" = alento vital e princípio cósmico, e é "vayu" = vento, que no *Brihadâranyaka-Upanishad* (3, 7) é tido como princípio vital cósmico e psíquico. [64]

"Aquele que é este (Brahman) no homem e aquele que é esse (Brahman) no sol, ambos são um." [65]

(Oração de um moribundo): "O rosto do verdadeiro (o Brahman) está coberto por um disco dourado. Abre-o, ó Pûshan (Savitar, sol), para que possamos ver o rosto do verdadeiro. O Pûshan, vidente único, Yama, Sûrya (sol), filho de Prajâpati, estende-lhe teus raios e recolhe-o. A luz, que é a tua mais bela forma, eu vejo-a. Sou o que ele é (quer dizer, o homem no sol)". [66]

"E esta luz que alumia no céu, mais alta que todas as coisas, no mundo supremo, sobre o qual já não há mais mundos, é a mesma luz que está no íntimo do homem. De que assim é, temos a prova evidente quando distinguimos o teu calor aqui em contato com o corpo." [67]

"Como um grão de arroz, ou como um grão de cevada, ou como um grão de milho, ou como a semente de um grão de milho, assim é este espírito no meu eu íntimo, áureo como uma chama sem fumaça. E é maior que o céu, maior que o espaço, maior que esta terra, maior que todos os seres. É a alma da vida, é minha alma; a ele, daqui entrego minha alma, em meu derradeiro suspiro." [68]

---

[63] *Atharvaveda* 11, 5, 23 e seg. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 282.

[64] DEUSSEN, *Geschichte d. Philosophie*, 1, 2, págs. 93 e segs.

[65] *Taittiriya-Upanishad* 2, 8, 5. *Sacred Books*, Vol. 15, pág. 61. Cf. DEUSSEN, *60 Upanishad's*, pág. 233.

[66] *Brihadâranyaka-Upanishad* 5, 15, 1 e segs. *Sacred Books*, Vol. 15, pág. 199. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, págs. 499 e seg.

[67] *Chândogya-Upanishad* 3, 13, 7. *Sacred Books*, Vol. 1, pág. 47. Cf. DEUSSEN, *Geschichte der Philosophie*, I, 2, pág. 154.

[68] *Çatapatha-Brâhmanam* 10, 6, 3. DEUSSEN, *Geschichte d. Philosophie*, I, 1, pág. 264.

O Brahman é concebido no *Atharvaveda* (10, 2) como o princípio vital, a energia criadora da vida de todos os órgãos e seus correspondentes instintos.

"Quem é que entretece o fio da geração, que põe a semente e nela concentra as forças do espírito e a este dá voz e expressão?" [69]

O *poder* do homem também promana de Brahman. De todos os testemunhos acima transcritos, cujo número poderia multiplicar-se, depreende-se indubitavelmente que o conceito Brahman, em virtude de todos os seus símbolos e atributos, coincide com a idéia de uma grandeza dinâmica ou criadora a que chamo "libido". A palavra "Brahman" significa: oração, expressão ou fórmula de encantamento e conjuro, o Verbo divino, a Sabedoria divina (veda), a Peregrinação divina, o Absoluto e o estado de bem-aventurança (dos brahmanes). Deussen salientou, como especialmente característico, o significado de oração. [70] Brahman deriva de *barh*, correspondente ao latim *farcire*, o "recheio", [71] isto é, a "oração" concebida como "a vontade do homem ascendente, em busca do santo e divino".

Essa derivação refere-se a um determinado estado psicológico, mais precisamente, uma concentração específica de libido que, em virtude de uma transbordante inervação, dá lugar a um estado geral de tensão associado à sensação de enchimento, de estar recheado. Por isso na linguagem popular, quando uma pessoa se refere a um semelhante estado de tensão, costuma exprimir imagens alusivas ao desbordamento e diz que "está cheia", que "não pode agüentar mais" ou "está prestes a rebentar", etc. O procedimento hindu procura suscitar esse estado de estancamento ou acumulação de libido, de um modo metódico, fazendo refluir a atenção (a libido) dos objetos e dos estados psíquicos, dos "contrastes". A cisão da percepção sensível e a extinção do conteúdo da consciência conduzem violentamente a um transbordamento da própria consciência, em geral (exatamente o mes-

---

[69] Deussen, *loc. cit.*, pág. 268.

[70] Deussen, *loc. cit.*, págs. 240 e segs.

[71] Corroborando esta versão, pode-se aduzir a ligação Brahman-prâna-mâtariçvan (o que se enche na mãe). *Atharvaveda* 11, 4, 15. Deussen, *loc. cit.*, pág. 304.

mo que sucede na hipnose), e tonificam assim os conteúdos do inconsciente, quer dizer, as imagens primordiais que, por sua universalidade e sua idade ilimitada, revestem-se de um caráter cósmico e sobre-humano. De tal maneira se interligam todas essas alegorias do sol, fogo, chama, vento, sopro, etc., que desde sempre foram símbolos de uma força criadora e de um poder dinâmico do mundo. Como já me ocupei detalhadamente de todos esses símbolos da libido, numa investigação especial,[72] dispenso-me de fazer aqui repetições. A idéia de um princípio universal criador é uma projeção da percepção do ser vivo no próprio homem. Convém conceber abstratamente esse ser como *energia*, para evitar toda e qualquer falsa interpretação vitalista. Por outra parte, é certo que também é preciso refutar, severamente, a hipótese do conceito de energia que é aventada pela moderna energética. Com o conceito de energia está formulado o conceito de contraste, visto que uma afluência energética requer necessariamente a existência de uma afluência oposta, quer dizer, dois estados distintos, sem o que uma afluência não pode ter, com efeito, uma efetivação concreta. Todo fenômeno energético (na realidade, todos os fenômenos o são) põe em destaque dois pólos opostos: princípio e fim, alto e baixo, quente e frio, antes e depois, origem e término, etc., ou seja, os pares antagônicos. A inseparabilidade do conceito de contraste também é inerente ao conceito de libido. Os símbolos da libido, de natureza mítica ou especulativa, estão representados, portanto, ou diretamente pelos contrastes ou decompõem-se, de maneira bastante imediata, em contrastes. Já me referi há tempo a essa íntima cisão da libido, tendo esse critério meu suscitado oposição e discordância, sem motivos certos, em minha opinião, visto que a associação imediata de um símbolo da libido com o conceito em contraste me dá toda a razão. Essa mesma associação encontramos também no conceito ou símbolo de Brahman. De um modo muitíssimo interessante encontramos a forma Brahman como oração e ao mesmo tempo como força criadora pré-cósmica (resolvida esta nos contrastes de sexo) num hino do *Rigveda:*

"E esta oração do cantor, que de si mesma se amplia,
Tornou-se uma vaca, que antes do mundo já era.

---

[72] JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido.* Nova edição: *Symbole der Wandlung.*

Neste seio de Deus, convivendo,
Pupilos da mesma criação os deuses são.
Que aconteceu com a madeira e com a árvore
De que o céu e a terra foram extraídos,
Ambas livres da velhice e eterno amparo,
Quando os dias se extinguem e antes das auroras?
Tão grande quanto ele já nada existe.
Ele é o touro que sustenta o céu e a terra,
Cinge, como se fosse uma pele, a manta crivada de nuvens,
O Senhor, quando — como Sûrya — vai em seu carro,
[tirado por oveiros.
Como raio de sol, irradia sobre a vastidão da terra,
Ruge no íntimo dos seres, como o vento sobre a neve;
Quando vagueia, como Mitra *e* Varuna,
E reparte fulgor de brasas, *como no bosque* Agni.
Quando, fustigada, a vaca o pariu,
Criou o que se move e livremente pasta e não se move —
O filho foi parido mais velho do que os pais..." [73]

Noutra forma, encontramos essa natureza antagônica associada ao criador do mundo expressa também no *Çatapatha-Brâhmanam* (2, 2, 4): "Prajâpati [74] estava, no princípio, sozinho no mundo, e pensou: Como poderei reproduzir-me? Esforçou-se e exercitou-se no *tapas;* [75] e eis que de sua boca gerou um Agni (o fogo); e porque de sua boca o gerou [76] é que Agni ficou sendo o devorador de alimentos. ... Prajâpati meditou: como devorador de alimentos criei este Agni de mim próprio. Mas *fora de mim próprio nada existe* que possa comer, pois então a terra estava completamente nua; não havia ervas nem árvores. Isso estava em seu pensamento. *Então Agni voltou-se contra ele, de goelas escancaradas...* Foi nessa ocasião que sua própria grandeza lhe falou desta maneira: 'Sacrifica!' Prajâpati reconheceu e disse para si mesmo: 'Minha própria grandeza me falou'. E sacri-

---

[73] *Rigveda* 10, 31, 6. DEUSSEN, *loc. cit.*, págs. 140 e seg.

[74] Princípio criador cósmico = libido. *Taittiriya-Samhitâ* 5, 5, 2, 1: "As criaturas, depois de havê-las criado, impregnou de amor". DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 191.

[75] Ensimesmamento, ascese, introversão.

[76] A criação do fogo com a boca tem uma curiosa relação com a linguagem. Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido.*

ficou... Então subiu o que resplandece além (o sol). E ergueu-se o que purifica (o vento). Assim, sacrificando, Prajâpati reproduziu-se e, ao mesmo tempo, salvou-se da morte que, como Agni, queria devorá-lo..."[77]

O sacrifício supõe sempre a renúncia a uma parte valiosa, donde resulta que se ameace o oficiante de ser devorado, quer dizer, não se verifica uma transformação no oposto, mas uma conjunção e conciliação, da qual surge, no momento devido, uma nova forma de libido ou nova forma vital, o sol e o vento desencadeados. Noutra passagem do *Çatapatha-Brâhmanam*, diz-se que uma metade da Prajâpati é mortal, a outra metade imortal.[78]

De modo semelhante, assim como Prajâpati se divide em touro e vaca, também se divide nos dois princípios: *Manas* (entendimento) e *Vâc* (verbo). "Prajâpati estava sozinho no mundo, *vâc* era o seu eu e *vâc* era o seu segundo (o seu *alter ego*). E meditou: quero que este *vâc* seja criador, que se solte e transcenda os espaços. Libertou então a *vâc* e este partiu e encheu o mundo."[79] O interesse especial deste trecho reside no fato do verbo ser aí considerado como um movimento criador de extroversão da libido, como diástole, na acepção goethiana. Encontramos um paralelo no seguinte trecho: "Prajâpati estava neste mundo, na verdade, e dele o seu segundo era *vâc*, com quem praticou a cópula. Da sua gravidez nasceram estas criaturas e *vâc* reintegrou-se em Prajâpati".[80] Em *Çatapatha-Brâhmanam* faz-se uma transcendente definição do próprio *vâc*: "Na verdade, *vâc* é o sábio Viçvakarman, que por intermédio do *vâc* fez este mundo inteiro".[81] Noutro trecho, debate-se a questão da primazia entre *manas* e *vâc*: "Aconteceu uma vez que o entendimento e o verbo disputaram entre si a primazia. O entendimento falou desta maneira: 'Sou melhor que tu, pois nada dizes que eu não tivesse pensado antes...' E o verbo res-

---

[77] DEUSSEN, *loc. cit.*, págs. 186 e seg.

[78] Cf. o motivo dos dióscuros em JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*.

[79] *Pancaviñça-Brâhmanam* 20, 14, 2. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 206.

[80] WEBER, *Indische Studien*, 9, 477. DEUSSEN, *Geschichte d. Philosophie*, I, 1, pág. 206.

[81] 8, 1, 2, 9. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 207.

pondeu: 'Sou melhor que tu, pois proclamo e divulgo o que por ti é conhecido'. Para que decidissem a questão, recorreram a Prajâpati, que concordou com o entendimento e assim se explicou: 'Por certo o entendimento é melhor que tu, pois o que o entendimento gera, tu imitas e segues no seu rastro. Mas o pior costuma imitar o que o melhor faz'." [82]

Este trecho evidencia ambos os princípios em sua natureza de funções psicológicas: *manas* como introversão da libido, gerando-se um produto íntimo, e *vâc* como função de alienação, de extroversão.

Os trechos acima demonstram que o criador do mundo também pode ser dividido em partes antagônicas, *manas* e *vâc*. Ambos os princípios se conservam, como DEUSSEN sublinhou, em Prajâpati, criador do mundo, o que se pode deduzir, aliás, da seguinte passagem: "Prajâpati desejava: quero ser muitos, quero reproduzir-me. E meditou em silêncio em seu *manas*. O que era em *manas* metamorfoseou-se em Brihat; [83] e então pensou: 'isto jaz em mim como fruto das minhas entranhas e quero pari-lo por meio de *vâc*. E assim criou *vâc*. . .' " [84]

Esta passagem evidencia ambos os princípios em sua natureza de funções psicológicas: *manas* como introversão da libido, gerando um produto íntimo, e *vâc* como função de alienação, de extroversão. Com este preâmbulo poderemos compreender perfeitamente outra passagem [85] respeitante a Brahman: "Brahman criou dois mundos. Ao ingressar na metade de além (do mundo), meditou: 'Como poderei alcançar esses mundos e penetrar neles?' *E alcançou esses mundos e neles entrou por ambos*, pela *Forma* e pelo *Nome*. . . *Estes são os dois grandes monstros de Brahman. Quem conhece os dois grandes monstros de Brahman converte-se também em grande monstro. Estas são as duas grandes aparições do Brahman*".

---

[82] *Çatapatha-Brâhmanam* 1, 4, 5, 8-11. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 194.

[83] Nome de um *Sâman* = cântico.

[84] *Pancavinça-Brâhmanam* 7, 6. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 205.

[85] *Çatapatha-Brâhmanam* 11, 2, 3. DEUSSEN, *loc. cit.*, págs. 259 e seg.

Pouco depois, considera-se a *forma* como *manas* ("*manas* é a forma, pois pelo *manas* se sabe que essa é a forma") e o *nome* como *vâc* ("pois por meio de *vâc* se faz o nome"). Os dois "monstros" de Brahman aparecem, portanto, como duas funções psíquicas por meio das quais o Brahman "alcança e entra" em dois mundos, o que, evidentemente, quer expressar uma relação. Por intermédio de *manas*, a forma das coisas é "apreendida" ou "admitida"; com *vâc* diz-se, por extroversão, o nome das coisas. Ambos são relações, adaptações ou assimilações das coisas. Ambos os monstros se imaginam também personificados, naturalmente, fato a que se refere também o outro nome empregado — "aparição" — *Yaksha* — que significa, simplesmente, demônio ou ser sobrenatural. A personificação supõe sempre, psicologicamente, uma relativa independência (autonomia) do conteúdo personificado, quer dizer, uma relativa divergência dentro da hierarquia psíquica. Tal conteúdo não obedece à reprodução arbitrária, registrando-se, pelo contrário, uma reprodução espontânea ou, do mesmo modo, esquivam-se à consciência.[86] Semelhante cisão apresenta-se, por exemplo, quando existe uma incompatibilidade entre o eu e um determinado complexo. Sabemos que tal dissensão se observa com bastante freqüência entre o eu e o complexo sexual. Mas existem outros complexos que também podem cindir-se como, por exemplo, o complexo de poder, isto é, a soma de todas as aspirações, esforços e planos orientados para a realização efetiva do poder pessoal. Mas há ainda outra espécie de dissidência, que é a seguinte:

A cisão do eu consciente, em combinação com uma dada função, e dos demais componentes da personalidade. Esta cisão pode-se caracterizar como *uma identificação do eu com uma função determinada* ou mesmo com um grupo de funções. Esta cisão verifica-se com bastante freqüência naqueles que mergulham enormemente numa de suas funções psíquicas, distinguindo-a marcantemente como única função consciente de adaptação. Um bom exemplo literário de um ser dessa índole é Fausto, no princípio da tragédia. As demais partes integrantes da sua personalidade aproximam-se na forma do cão e depois na de Mefistófeles. Embora Mefistófeles represente também o complexo sexual, como se pode demonstrar

[86] Cf. JUNG, *Über die Psychologie der Dementia praecox.*

inegavelmente por numerosas associações, seria injustificado, em minha opinião, considerar-se Mefistófeles como um exemplo de complexo cindido, como sexualidade reprimida, por exemplo. Essa explicação seria demasiado estreita, pois Mefistófeles é algo mais que pura sexualidade; também é poder, na verdade, é a vida toda de Fausto, se excetuarmos o pensar e investigar. Isto demonstra, de maneira óbvia, o êxito do pacto com o diabo. Que perspectiva de possibilidades insuspeitadas se abre perante um Fausto rejuvenescido! Acho acertada, portanto, a interpretação segundo a qual Fausto identifica-se com uma função, separando-se com ela do conjunto da sua personalidade. Mais tarde, o pensador separa-se de Fausto na forma de Wagner.

A faculdade consciente da unilateralidade é um sinal de elevada cultura. A parcialidade involuntária, pelo contrário, quer dizer, o ser unilateral por não poder nem saber ser outra coisa, é sinal de barbárie. Por isso se encontram as diferenciações mais parciais entre os povos bárbaros, por exemplo, os fenômenos, repulsivos ao bom gosto, do ascetismo cristão e os fenômenos paralelos dos iogues e do budismo tibetano. Para o bárbaro, inclusive, existe sempre o grande perigo de poder vir a ser vítima de uma parcialidade qualquer, perdendo assim de vista sua personalidade como coisa íntegra e total. Com esse conflito abre, por exemplo, a *Épica de Gilgamesh*. A unilateralidade de movimento produz-se no bárbaro com uma intensidade demoníaca. Alguma coisa existe na cólera de Berserker e na frenética corrida de Amok. A parcialidade bárbara pressupõe sempre um certo grau de desfiguração do instinto que falta no primitivo, pelo que este costuma ainda estar livre da parcialidade bárbara.

A identificação com uma determinada função conduz imediatamente a uma tensão de contraste. Quanto maior pressão se exerça sobre a parcialidade, quer dizer, quanto mais irresistível for o ímpeto da libido que influi num sentido, tanto mais demoníaca será a própria parcialidade. Com efeito, o homem fala de estar possesso ou de ser induzido magicamente, quando é arrastado por sua própria libido indomável e desenfreada. Assim, pois, *manas* e *vdc* são, na verdade, grandes demônios, já que podem exercer uma tão formidável influência sobre os homens. Todas as categorias que exercem uma grande influência sempre foram concebidas como deuses ou demônios. Assim, *manas* foi personificado pela

gnóstica no sinuoso *nous* e *vâc* no *logos*. *Vâc* comporta-se em relação a Prajàpati como *logos* em relação a Deus. Por assim dizer, experimentamos cotidianamente até que ponto a introversão e a extroversão são demônios. Vemos em nossos pacientes e sentimos em nós próprios com que força e de que maneira irresistível a libido aflui e reflui, ou de que maneira inabalável se fixa numa disposição introvertida ou extrovertida. Assim, chamar monstros de Brahman a *manas* e *vâc* é algo que corresponde inteiramente ao fato psíquico de que a libido, quando manifesta sua presença, cinde-se imediatamente em duas fluências que, de um modo regular, alternam temporalmente, mas que também se apresentam, por vezes, ao mesmo tempo, em forma de conflito de fluxo e refluxo. O demoníaco de ambas as fluências está em seu caráter irresistível e em sua prepotência. É certo que essa qualidade só se torna ostensiva quando o instinto do primitivo já se encontra restringido em sua maior parte, impedindo-se dessa maneira uma reação de natureza prática contra a unilateralidade, e quando a cultura não progrediu ainda tanto que o homem já domine a sua libido a ponto de assistir, por seu arbítrio e deliberação, às influências de introversão e extroversão da libido.

c) *O Símbolo de União como Norma Dinâmica*

Examinamos o desenvolvimento do princípio redentor partindo dos pares antagônicos e a origem destes partindo do mesmo princípio, citando fontes hindus, obtendo assim as bases informativas de um acontecimento psicológico, subordinado, evidentemente, a normas que se coadunam, sem dificuldade, aos conceitos da nossa psicologia moderna. Essa impressão de acontecimento subordinado a norma é-nos também transmitida pelas fontes hindus, ao identificarem Brahman e Rita. E o que é Rita? Rita significa ordem, determinação, orientação, decisão, uso sagrado, preceito, lei divina, o certo, o verdadeiro. O seu significado fundamental, segundo a prova etimológica, é junção, ritmo (certo), orientação, diretriz. O acontecimento condicionado por *rita* enche o mundo inteiro, mas o *rita* evidencia-se, sobretudo, nos processos naturais que se conservam sempre idênticos a si próprios e que imediatamente despertam a impressão de uma reafirmação regular: "Segundo o rita refulgiu a aurora do céu nas-

cida". Os pais ordenadores do mundo "chegaram, segundo o rita, até o cume do céu, ao *sol*", que é, ele próprio, "o rosto visível e iluminado do rita". Pelo céu corre a roda de doze raios do rita, em seu curso de um ano e que jamais envelhece. Agni é o nome do filho de rita. Nas obras humanas, rita atua como a moral que impõe a verdade e o caminho certo. "*Para quem obedece ao rita o caminho é belo de percorrer e sem obstáculos.*"

Também no culto se verifica a presença do rita, na medida em que supõe a confirmação mágica ou a produção do evento cósmico. Assim como, obedecendo ao rita, correm os rios e se acende a aurora, também o sacrifício se inflama "sob o impulso de rita".[87] Pelo caminho do rita, Agni leva o sacrifício aos deuses. "Aos deuses conjuro, limpo de magia; com o rita faço minha obra e crio meu pensamento", diz o oficiante. O rita não aparece personificado nos vedas; por outro lado, segundo BERGAIGNE, é-lhe inerente uma certa dose de *essência concreta*. Como rita exprime uma orientação, um rumo do evento, há um "caminho de rita", há um "auriga" ou piloto[88] e há a nave de rita, estabelecendo-se ocasionalmente um paralelo com os deuses. Assim, por exemplo, diz-se do rita o mesmo que se diz de Varuna. Também Mitra, o velho deus do sol, é referido a rita (como no caso antecedente). De Agni se diz: "Serás convertido em Varuna se aspiras ao rita".[89] Os deuses são os guardiães de rita.[90] Eis algumas citações relacionadas com esta questão.

"Rita é Mitra, pois Mitra é o Brahman e rita é o Brahman."[91]

"Oferecendo a vaca aos Brahmanes conquistam-se todos os mundos, pois neles se encerra ritam, o Brahman e o tapas também."[92]

---

[87] Alusão ao *cavalo (Pferd)*, em relação com a natureza *dinâmica* do conceito de rita.

[88] A Agni é dado o nome de "auriga do rita". *Vedic Hymns, Sacred Books*, Vol. 46, pág. 158, 7; pág. 160, 3; pág. 229, 8.

[89] Cf. OLDENBERG, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1916, págs. 167 e segs. *Religion des Veda*, págs. 194 e segs. Agradeço estes elementos à amabilidade do Doutor Abegg, de Zurique.

[90] DEUSSEN, *Geschichte d. Philosophie*, I, 1, pág. 192.

[91] *Çatapatha-Brâhmanam* 4, 1, 4, 10. *Sacred Books*, Vol. 26, pág. 272.

[92] *Atharvaveda* 10, 10, 33. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 237.

"A Prajâpati chama-se o primogênito do rita."[93]

"Os deuses obedeceram às leis do rita."[94]

"Ele, o que viu o incógnito (Agni), ele, que se aproximou do rio de rita."[95]

"Oh, sabedor do rita, sabe o rita! Penetra no caudal de rita."[96]

O penetrar alude ao ofício de Agni, a que esse hino se consagra. (A Agni também aqui se chama o "vermelho touro do rita".) No ofício de Agni, a penetração pelo fogo é o símbolo mágico da recriação da vida. A penetração do caudal de rita reveste-se, evidentemente, do mesmo significado, quer dizer, dele emergem novas correntes vitais, a libido emancipação de todos os freios.[97] O efeito produzido pela penetração ritual plutônica ou pelo recitado nos hinos é considerado pelos crentes, naturalmente, como um efeito mágico do objeto, mas, na realidade, supõe um "encantamento" do sujeito, quer dizer, uma intensificação do sentimento vital, uma libertação, um aumento de força vital, um restabelecimento do potencial psíquico.

Assim, diz-se: "Embora (Agni) seja esquivo e fugidio, a oração vai direta a ele. Elas (as orações) produziram os caudalosos rios do rita".[98]

O aparecimento do sentir vital, do sentimento de uma energia fluente, é comparado, com efeito, ao nascer de um manancial, quando na primavera se derretem os gelos do inverno, ou com as chuvas que vêm depois da seca.[99]

---

[93] *Atharvaveda* 10. 12, 1, 61. *Sacred Books*, Vol. 42.

[94] *Vedic Hymns*. *Sacred Books*, Vol. 46, pág. 54.

[95] *Loc. cit.*, pág. 61.

[96] *Loc. cit.*, pág. 393.

[97] A libertação da libido verifica-se por meio do *exercício ritual*, o que pressupõe um fornecimento de libido conscientemente aplicável, de libido suscetível de ser controlada. A libido é levada de um estado instintivo e incontrolável a um estado de disponibilidade. É isto o que se descreve no versículo seguinte: "Quando os soberanos, os generosos senhores, o extraíram (a Agni) do abismo, da forma do touro..." (*Vedic Hymns, loc. cit.*, pág. 147).

[98] *Loc. cit.*, pág. 147.

[99] Cf. o "Cântico de Tishtriya", em JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*.

O seguinte trecho mostra-nos uma perfeita coincidência com tudo isso: "As mugidoras vacas leiteiras do rita... tinham seus úberes transbordantes. Os rios, que desde longe clamavam pelo favor (dos deuses), fenderam os rochedos com suas ondas".[100]

Esta imagem alude, claramente, a uma forte pressão da libido, provocando a sua descarga. Rita aparece aqui como detentor do benefício, dono das "vacas mugidoras", verdadeiro manancial da energia libertada.

Com a acima citada imagem da chuva, aplicada à libertação da libido, coincide o seguinte trecho: "Dissipam-se as neblinas, estrondeiam as nuvens. Depois de conduzir pelo caminho mais reto o que se farte com o leite de rita, Aryaman, Mitra e Varuna enchem o saco de couro (a nuvem) que cerca a terra no seio do de baixo (da atmosfera)".[101]

Agni é o que se enche com o leite do rita, aqui comparado com a energia do relâmpago que irrompe das nuvens acumuladas e prenhes de chuva. Rita aparece-nos como verdadeira fonte de energia, da qual também jorra Agni, como explicitamente se diz nos *Hinos Védicos.*[102] Rita é também caminho ou rumo, quer dizer, uma afluência subordinada a uma diretriz ou norma.

"Aclamaram com veemência os rios do delta que se ocultavam no lugar do nascimento de Deus, em sua matriz. Quando jazia, dividido, no seio das águas, bebeu, etc."[103]

Este trecho completa o que antes se disse a respeito do rita como fonte de libido, em que Deus reside e da qual se faz que ele surja, pelo procedimento sagrado. Agni é a aparição positiva da libido antes em estado latente, é o zelador e o agente do rita, o "auriga" ou condutor que aparelha as duas éguas vermelhas e de longas crinas de rita.[104] Inclusive, domina o rita como se fosse um cavalo pela rédea.[105] Aproxima os deuses do homem, quer dizer, a energia e os be-

---

[100] *Vedic Hymns, loc. cit.*, págs. 88 e seg.

[101] *Loc. cit.*, pág. 103.

[102] *Loc. cit.*, pág. 161, 7.

[103] *Loc. cit.*, pág. 160, 2.

[104] *Loc. cit.*, pág. 244, 6, e pág. 316, 3.

[105] *Loc. cit.*, pág. 362, 3.

nefícios que deles promanam, o que equivale apenas a determinados estados psicológicos em que o sentimento e as energias vitais fluem mais livres, mais felizes, e com elas se funde o gelo. NIETZSCHE apreendeu o significado desse estado naqueles seus maravilhosos versos:

Tu, que com o dardo flamejante,
Fundiste o gelo de minh'alma,
Que, bramindo, se precipita já para o mar
Da suprema esperança.

(Mote para *Sanctus Januarius*)

Com isto coincidem as seguintes invocações:

"Que se abram as portas divinas, as que aumentam o rita... Os ansiados portos, que façam surgir os deuses. Que de noite e pela madrugada... se estendam juntas, nos gramados do sacrifício, as jovens mães do rita..." etc. [106]

É inegável a analogia com a saída do sol. Rita aparece como o sol, pois que da noite e do crepúsculo nasce o sol novo.

"Ó divinos portões, de tão fácil acesso, abri-vos para nosso amparo! Cumulai de bem-aventurança o sacrifício, cada vez mais: Eis que nos aproximamos (com orações) pela noite e pela manhã... *das que aumentam a força da vida, às duas jovens mães do Rita.*" [107]

Creio não ser preciso acumular maior número de testemunhos demonstrativos de que o conceito de *rita* é um símbolo da libido, como o sol, o vento, etc. Só que o conceito do *rita* é de natureza menos concretista e contém o elemento abstrato da orientação determinada e da norma, quer dizer, do rumo ou afluência determinados e subordinados a uma ordem ou norma. É, portanto, um símbolo já filosófico da libido, comparável ao conceito estóico da εἱμαρμένη. Como se sabe, nos estóicos εἱμαρμένη tem o significado de calor criador primordial e, ao mesmo tempo, de certa afluência subordinada à norma (donde vem o seu significado de

[106] *Loc. cit.*, pág. 153 e pág. 8.

[107] *Loc. cit.*, pág. 377.

"coação dos astros" ou destino). Tais atributos convêm naturalmente à libido como conceito psicológico de energia. O conceito de energia inclui *eo ipso* a idéia de uma afluência de determinada orientação, pois a afluência verifica-se sempre da tensão superior para a inferior. O mesmo acontece com o conceito de libido, cujo significado é, apenas, o de energia da afluência vital. A libido como conceito de energia é uma fórmula quantitativa para os fenômenos vitais que, como se sabe, são de diferentes intensidades. A libido, como a energia física, passa por todas as transformações possíveis, que se manifestam através das fantasias do inconsciente e dos mitos. Essas fantasias são, desde logo, auto-reproduções dos processos energéticos de metamorfose que, por conseguinte, obedecem a leis determinadas, seguem um "caminho" determinado em sua afluência. Esse caminho pressupõe a curva do ótimo de energia descarregada, assim como o correspondente rendimento de trabalho. Portanto, esse caminho é a expressão pura e simples da energia que flui e se manifesta. O caminho é *rita*, é o "rumo certo", o rio de energia vital, a libido, o *curso* determinado pelo qual é possível uma afluência sempre renovada, tal como um rio que corre sempre pelo seu leito. Tal caminho é também o destino, na medida em que o destino depende da nossa psicologia. Enfim, é o rumo da nossa própria determinação e da nossa lei. Seria basicamente errado afirmar que semelhante orientação é apenas um *naturalismo*, assim expressando a opinião de que o homem se entrega aos seus instintos. Parte-se do princípio, assim, que os instintos impelem sempre "para baixo" e que o naturalismo é um deslizar constante e imoral por um plano inclinado. Nada tenho a opor aos que assim entendem o naturalismo, mas devo assinalar que o homem a si mesmo abandonado e que, portanto, teria todas as oportunidades para deslizar por planos análogos (o primitivo, por exemplo) tem uma moral e uma lei que, no rigor austero de suas exigências, superam bastante, muitas vezes, a nossa moral cultural. Não levamos em conta o fato do bem e do mal poderem ser no primitivo diferentes dos nossos. O mais importante é que o "naturalismo" dele conduz à instituição das leis. A moralidade não é um mero equívoco inventado no Sinai por um Moisés soberbo e ambicioso; é algo que diz respeito às leis vitais, algo que se produz no processo normal da vida, como uma casa, um barco ou qualquer outro instrumento de cultu-

ra. A fluência natural da libido, esse rumo intermédio, supõe, precisamente, uma obediência total às leis básicas da natureza humana e é simplesmente impossível instituir um princípio moral mais elevado que essa coincidência com as leis naturais, cuja concordância orienta a libido no sentido onde se encontra o ótimo vital. Este ótimo vital não está ao lado do egoísmo brutal, pois o homem jamais alcançará o ótimo vital na linha do egoísmo; no fundo, sua natureza é tal que a alegria causada por ele ao próximo constitui algo vital para o homem. O ótimo vital também não é viável através de um desenfreado impulso individualista de supra-ordenação, pois o elemento coletivo é tão poderoso no homem que uma ânsia comunitária iria amargurar seu gozo de um individualismo nu e cru. O ótimo vital só se pode alcançar obedecendo às leis da fluência da libido, nas quais a sístole e diástole se sucedem, que dão a alegria e a necessária limitação e que estabelecem as tarefas vitais da natureza individual, sem cujo cumprimento o ótimo vital jamais poderá ser atingido.

Se o objetivo desse caminho consistisse apenas no indivíduo deixar-se levar, como pretende o que se queixa de "naturalismo", a mais profunda especulação filosófica que a história do espírito efetivamente conhece não teria qualquer justificação. Tendo em consideração a filosofia upanichade, dir-se-ia que o alcançar-se o caminho certo não será missão a que se possa rigorosamente chamar fácil. A nossa suficiência ocidental, perante as concepções hindus, revela a nossa essência bárbara, ainda muito longe de imaginar sequer a profundidade realmente extraordinária dos seus pensamentos e do rigor surpreendente da sua psicologia. Nossa educação é ainda tão deficiente que precisamos de leis impostas de fora para dentro e de sentinelas, por exemplo, o padre que nos faça saber o que está bem feito e como se deve praticar o bem. E como ainda somos tão bárbaros, a confiança nas leis da natureza humana e do caminho humano parecem-nos um naturalismo perigoso e imoral. Por quê? Porque no bárbaro, sob a fina camada da cultura, surge em seguida a fera e o indivíduo teme-a, com toda a razão. Mas a fera não se doma enjaulando-a. *Não há moral sem liberdade.* Quando um bárbaro deixa a sua fera à solta, isso não significa liberdade, mas falta de liberdade. Para poder ser livre, é preciso ter antes superado a barbárie. Isto consegue-se, em princí-

pio, quando os alicerces e a força motivadora da moral são percebidos e sentidos pelo indivíduo como partes integrantes da sua própria natureza e não como limitações exteriores. Mas como poderá o homem chegar a essa percepção e a essa intuição, se não for pelo conflito dos contrastes?

d) *O Símbolo de União na Filosofia Chinesa*

O conceito de um caminho ou rumo intermédio dos conflitos encontra-se também na China, sob a forma do *tau*. O princípio de *tau* está associado, geralmente, ao nome de LAO TSE (*circa* 604 A. C.). Mas o conceito é mais antigo que a Filosofia de LAO TSE. Relaciona-se com determinadas representações da velha religião popular de "tau", o "caminho" do céu. Esse conceito corresponde ao *rita* védico. "Tau" significa rumo, senda, caminho, método, princípio, força da natureza ou força vital, processos naturais subordinados a normas, cosmovisão, causa fenomenológica, o justo, o bom e a ordem moral do mundo. Alguns traduzem também "tau" por deus, com certa justificação, pois "tau" reveste-se do mesmo teor de substancialidade concreta que *rita*.

Passo a transcrever, a seguir, alguns testemunhos extraídos do *Tao-te-king*, o livro clássico de LAO TSE:

"Não sei de quem é filho (Tau); pode-se considerá-lo existente antes da divindade." [108]

"Existiu algo indeterminável e perfeito em ação, antes de haver terra e céu. Que tranqüilo era e que amorfo, só para si, imutável, abrangendo tudo, inesgotável! Pode-se considerá-lo *mãe de todas as coisas*. Ignoro seu nome, mas chamo-lhe Tau." [109]

LAO TSE compara o tau com a água, para definir sua essencia: "O benefício da água revela-se no fato de fazer bem a todos e, além disso, busca sempre, sem oposição, o lugar mais baixo que todos os homens evitam. É-lhe inerente, pois, algo próprio do tau..." A idéia do "plano inclinado" não poderia exprimir-se com mais acerto. [110]

---

[108] *Tao-te-king*, Cap. 4.

[109] *Loc. cit.*, Cap. 25. Cf. DEUSSEN, *Geschichte d. Philosophie*, I, 3, págs. 693 e seg.

[110] *Loc. cit.*, Cap. 8. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 701.

"O que nunca tem apetites, contempla sua essência.
O que tem apetites contempla sempre sua
[exterioridade." [111]

É inegável a afinidade com os pensamentos bramânicos fundamentais, sem que por isso queiramos afirmar que tenha havido a necessidade forçosa de um contato direto. LAO TSE é um pensador profundamente original, e a imagem primordial que serve de base para o conceito rita-brahman-atman e para o "tau" é algo que se reveste de um caráter genericamente humano; e como conceito primitivo de energia, como "força psíquica", ou como se queira chamar-lhe, encontramo-la por toda parte.

"Quem conhece o eterno é infinito. Infinito, logo justo. Justo, logo rei. Rei, logo do céu. Do céu, logo de *tau*. Logo, de *tau* constantemente, sacrificando o corpo sem correr riscos." [112]

O conhecimento de "tau" produz, assim, o mesmo efeito de ascensão e redenção que o conhecimento de Brahman. Chega-se à unificação com o "tau", com a infinita "duração criadora", para conjugar convenientemente este novo conceito filosófico com o seu antigo parente, pois "tau" também é o curso do tempo.

Tau é uma grandeza irracional, logo inapreensível: "Tau é essência, mas inapreensível e incompreensível". [113]

Tau também não é algo que é: "Todas as coisas sob o céu têm sua origem nele como o que é, mas ele, isso que é, tem sua origem no que não é". [114] "Tau é incógnito, anônimo." [115] Evidentemente, *tau* é uma conjunção irracional dos contrastes e, por conseguinte, um *símbolo* que é e que não é.

"O espírito do tau é imortal e chama-se a profundidade feminina. A porta da profundeza feminina chama-se céu e a da terra raiz." [116]

---

111 *Loc. cit.*, Cap. 1. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 694.
112 *Loc. cit.*, Cap. 16. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 694.
113 *Loc. cit.*, Cap. 21. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 694.
114 *Loc. cit.*, Cap. 40. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 695.
115 *Loc. cit.*, Cap. 41. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 695.
116 *Loc. cit.*, Cap. 6. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 695.

Tau é a essência criadora que fecunda como pai e dá à luz como mãe. É o princípio e fim de todos os seres.

"Aquele cuja ação coincide com o tau, converte-se em um com ele."[117] Por isso, o ser perfeito liberta-se dos contrastes, cuja relação íntima e presença alterna intui. Assim, diz-se no Capítulo 9: "Aquele que a si próprio se retira está no caminho do céu".[118]

"Por isso, ele (o perfeito) é inacessível à amizade e ao afastamento, inacessível à vantagem e ao prejuízo, inacessível à honra e à infâmia."[119]

A unificação com o *tau* assemelha-se ao estado mental de uma criança.[120]

Como se sabe, essa disposição psicológica é também algo estreitamente ligado à aquisição do reino de Deus dos cristãos que, no fundo — e malgrado todas as interpretações racionais — constitui a essência central, irracional, imagem e símbolo de que emana o influxo redentor. A diferença está, apenas, em que o símbolo cristão tem um caráter mais social (estatal) que os conceitos orientais afins. Estes ordenam-se, de um modo mais imediato, na mesma linha das representações de natureza *dinâmica*, quer dizer, da imagem de uma força mágica que emana das coisas e dos seres ou, em nível mais elevado, dos deuses ou princípios.

Segundo as concepções da religião tauísta, o "tau" divide-se num *par antagônico fundamental*: *yang* e *yin*. *Yang* é calor, luz, virilidade, e *Yin* é frio, obscuro, feminilidade. *Yang* também é o céu, *Yin* a terra. Da força de *Yang* promana *schen*, a parte celeste da alma humana; e da força de *Yin*, *kuei*, a parte terrena da alma. Dessa maneira, o homem, como um microcosmo, é também um elemento de conjunção dos pares contrapostos. Céu, homem e terra constituem os três principais elementos do mundo, os *san-tsai*. Esta imagem é uma representação antiqüíssima que, de uma forma semelhante, encontramos em diversas regiões; por exemplo, no mito africano ocidental de Obatala e Odudua, o par de pais primordiais (céu e terra) que jazem numa cabaça

---

117 *Loc. cit.*, Cap. 23. Cf. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 696.

118 *Loc. cit.*, Cap. 9. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 697.

119 *Loc. cit.*, Cap. 56. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 699.

120 *Loc. cit.*, Cap. 10, 28, 55. DEUSSEN, *loc. cit.*, pág. 700.

até que um filho, o homem, surge entre eles. O homem como microcosmo e conjugação em si próprio dos contrastes universais corresponde, portanto, ao *símbolo* irracional que une os antagonismos psicológicos. Dessa imagem primordial do homem chega, evidentemente, um eco até SCHILLER, quando chama ao símbolo uma *forma viva*.

A dicotomia da alma humana numa alma *schen* ou *hwun* e uma alma *kwei* ou *poh* é uma grande verdade psicológica. Dessa representação chinesa chega, por sua vez, um eco àquela famosa estrofe do *Fausto:*

Duas almas, ai, vivem no meu peito,
Uma querendo separar-se da outra;
Uma agarra-se, com vigorosa volúpia
E órgãos como âncoras, ao mundo;
A outra eleva-se, com violento ímpeto,
Do pó às alturas antiqüíssimas.

A existência das duas tendências opostas e dispersivas, ambas impelindo o homem para duas disposições extremas que lhe complicam a existência no mundo – quer em seu aspecto espiritual, quer no material – e o antagonizam consigo mesmo, impõe a existência de um contrapeso que é, precisamente, o âmbito irracional do *tau*. Por isso o crente, angustiado, esforça-se por viver de acordo com o *tau* para não cair nas garras da tensão provocada pelos antagonismos. Como o *tau* é uma grandeza irracional, não pode realizar-se deliberadamente, como LAO TSE o sublinha repetidas vezes. A essa circunstância deve seu especial significado outro conceito específico chinês, o de *wuwei*, que significa "nada fazer", mas, na verdade, o seu sentido é "não fazer" e não o de "nada fazer". O racional "querer produzir", que constitui a grandeza e a calamidade da nossa época, não conduz ao *tau*.

A tendência da ética tauísta proclama, pois, a redenção da tensão dos contrastes, que deriva das próprias bases do mundo, mediante um retorno ao *tau*. Nesta ordem de idéias, não podemos deixar de citar o "sábio de Omi", NAKAE TOJU,[121] o notável filósofo japonês do século VII. Baseando-se na doutrina da escola Chu-Hi, de origem chinesa, enunciou dois

[121] Cf. TETSUJIRO INOUYE, *Die japanische Philosophie.*

princípios, *Ri e Ki*. *Ri* é a alma, *ki* a matéria ou substância do mundo. Mas *ri* e *ki* são uma e a mesma coisa, visto serem ambos atributos de Deus e só nele e por ele serem. Deus é a sua conjunção. Assim, a *alma* abrange *ri* e *ki*. Sobre Deus disse TOJU: "Deus, como essência do mundo, compreende o mundo, mas encontra-se também muito próximo de nós, em nosso próprio corpo". Deus é, para ele, um *Eu universal*, ao passo que o *eu individual* é o "céu" em nós, algo supra-sensível e divino que designa por *ryochi*. *Ryochi* é "Deus em nós" e está em todos os indivíduos. É o *verdadeiro eu*. TOJU distinguiu um eu verdadeiro e um eu falso. O eu falso é uma personalidade adquirida, formada de falsas opiniões. Poderíamos chamar simplesmente "persona" a esse eu falso, como imagem global da nossa essência, a qual foi por nós formada em virtude da experiência da nossa atuação no mundo circundante e do seu efeito sobre nós próprios. Por "persona" entendemos o que *parecemos* a nós próprios e o que *parecemos* aos que nos cercam, mas não o que *somos*, para falar como SCHOPENHAUER. O que cada um "é", o seu eu individual e, segundo TOJU, "verdadeiro" é o *ryochi*. Chama-se ainda ao *ryochi* o "ser só", o "saber só", evidentemente por tratar-se de um estado relacionado com a essência do eu, para além de todo e qualquer juízo pessoal formado pela experiência exterior. TOJU concebeu o *ryochi* como "summum bonum", a "delícia" (Brahman é *ananda* — delícia). *Ryochi* é a luz que atravessa o mundo, motivo por que INOUYE estabelece também o paralelo com Brahman. *Ryochi* é amor humano, imortal, onisciente, bom. O mal vem do querer, da volição (SCHOPENHAUER afirmou o mesmo!). É a função que se regula a si própria, mediadora e unificadora dos contrastes *ri* e *ki*. É, recorrendo à imagem indiana, "o velho sábio que habita em teu coração" ou, como disse o chinês WANG YANG MING, pai da Filosofia japonesa: "Em todo coração reside um *sejin* (sábio). Mas não se crê com bastante firmeza, e por isso a totalidade se conserva enterrada".

Tomando tudo isto em devida consideração, não oferecerá dificuldade a compreensão da imagem primordial que contribui para a solução do problema no *Parsifal* de WAGNER. O sofrimento consiste na tensão antagônica entre o Gral e o poder de Klingsor, que é o detentor da sagrada lança. Kundry, a força vital instintiva e natural que falta a Amfortas, es-

tá sob a magia de Klingsor. Parsifal liberta a libido de deixar-se levar incessantemente, ao não cair, por uma parte, em seu poder e ao conservar-se, por outra parte, separado do Gral. Amfortas está com o Gral e sofre, justamente, porque lhe falta o outro. A Parsifal ambas as coisas faltam, é "nirdvandva", livre dos contrastes e por isso é o redentor, o ser que vivifica, o semeador de energia vital renovada e unificador dos contrastes: o claro, celeste e feminino do Gral e o sombrio, terreno e viril da lança. A morte de Kundry explica-se, sem dificuldades de maior, como a libertação da libido de sua forma natural e indomável (da "forma táurea", cf. o precedente), da qual se emancipa como de um peso morto, ao passo que a energia, como novo influxo vital, abre caminho e irrompe no Gral resplandecente. Pela abstenção, em parte involuntária, dos contrastes, Parsifal gera uma acumulação que torna possível um novo "salto", um novo plano inclinado, e dessa maneira consegue uma renovada demonstração de energia. Poderíamos ser facilmente atraídos pelo inegável idioma sexualista, conduzindo-nos a uma interpretação unilateral da conjunção da lança e da taça do Gral como libertação da sexualidade. Mas o destino de Amfortas demonstra que a sexualidade não é culpada e que, pelo contrário, foi justamente a sua queda numa disposição natural, de natureza animal, que acabou por ser a causa de seus sofrimentos e perda de força. A sedução por Kundry tem o valor de um ato simbólico, cujo significado não é tanto que caiba à sexualidade a culpa de feridas semelhantes, mas, outrossim, à disposição do "deixar-se levar" natural, isto é, a submissão apática ao gozo biológico. Essa disposição equivale ao predomínio, em nossa psique, da parte animal. Ao que é dominado pelo animal, a ferida do sacrifício atinge o animal que se lhe destinava (em benefício da ulterior evolução do homem). Como já sublinhei no meu livro *Wandlungen und Symbole der Libido*, não está em causa, efetivamente, o problema sexual, mas a domesticação da libido, e só se trata de sexualidade na medida em que esta constitui uma das mais importantes e perigosas formas de expressão da libido. Se apenas víssemos no caso de Amfortas e na união da lança e do Gral um problema sexual, cairíamos numa contradição inextrincável, pois a doença teria de ser ao mesmo tempo o remédio. Semelhante paradoxo só é aceitável e verdadeiro quando se considera, simultaneamente, a conjunção dos contrastes num

nível superior, quer dizer, quando a entendemos no sentido de que não se trata de sexualidade, nesta ou noutra forma, mas única e exclusivamente daquela disposição a que se encontra subordinada toda e qualquer ação, incluindo portanto a sexual.

Devo insistir em afirmar que o problema da psicologia analítica é algo muito mais profundo do que a sexualidade e sua repressão. Semelhante ponto de vista é valioso, sem dúvida, para explicarmos o setor infantil e, por conseguinte, mórbido da psique, mas é insuficiente como princípio explicativo da totalidade da alma humana. * O que se situa para além da sexualidade ou do instinto de poder é a *disposição para a sexualidade* ou a *propensão para o poder.* Sempre que a disposição não seja meramente intuitiva, quer dizer, um fenômeno inconsciente espontâneo, é principalmente *concepção.*

Em todas as coisas problemáticas, a nossa concepção é sumamente influenciada por certas idéias coletivas que constituem a nossa atmosfera mental, raramente de maneira consciente e, de modo geral, inconscientemente. Essas idéias coletivas estão vinculadas à concepção vital ou noção do mundo de séculos ou milênios passados. Não afeta à coisa o fato de sermos conscientes ou inconscientes dessa subordinação, porquanto essas idéias já em nós influem até pela própria atmosfera que respiramos. Essas idéias coletivas têm sempre um caráter religioso; e uma idéia filosófica só atinge um caráter coletivo quando expressa uma imagem primordial, ou seja, uma imagem coletiva elementar. O caráter religioso dessas idéias deriva do fato delas exprimirem determinados estados do inconsciente coletivo e serem capazes, por conseguinte, de desencadear as energias latentes do inconsciente. Os grandes problemas vitais, entre os quais a sexualidade é um deles, estão sempre associados às imagens primordiais do inconsciente coletivo. Essas imagens são, inclusive, segundo os casos, aqueles fatores de equilíbrio ou compensação que influem na solução dos problemas que a

---

* Neste parágrafo, como o leitor terá observado, JUNG enuncia uma de suas mais profundas divergências com a teoria psicanalítica de FREUD, que defendia o primado sexualista e suas atividades repressivas. (*N. do T.*)

vida coloca sobre a balança da realidade. Isto nada tem de extraordinário, uma vez que as imagens constituem uma condensação de experiências milenárias de adaptação e de luta pela existência. Por esse motivo, todas as grandes vivências, todas as mais elevadas tensões vitais, estabelecem contato com esse patrimônio de imagens, fazendo-as emergir em nosso íntimo, de um modo consciente, quando se tem um autoconhecimento e uma capacidade de apreensão bastantes para que o indivíduo pense a sua vivência, em vez de se limitar a verificá-la e, sem o saber, viva concretamente o mito e o símbolo.

4. *A Relatividade do Símbolo*

a) *Culto da Mulher e Culto da Alma*

O princípio da conjunção cristã dos contrastes é o *culto de Deus*, no budismo é o *culto do Eu* (evolução do Eu), em GOETHE e em SPITTELER encontramo-lo formulado em símbolos do *culto da mulher* e *culto da alma*, como princípio de solução unificadora. Neste ponto, observa-se, por um lado, o moderno princípio individualista, mas, por outro lado, também um primitivo princípio polidemonista que não só aponta a cada raça, mas a cada nação, a cada família e até a cada indivíduo o seu próprio princípio religioso.

O modelo medieval do *Fausto* tem particular importância porque o moderno individualismo foi inspirado, com efeito, em elementos medievais. Em minha opinião, começa com o culto da mulher, por cujo intermédio a alma do homem, como fator psicológico, foi bastante revigorada. Culto da mulher significa culto da alma. Isto foi expresso da maneira mais bela e cabal na *Divina Comédia*, de DANTE. DANTE é o cavaleiro espiritual de sua dama. Por ela se lançou na aventura do mundo transcendental e do inframundo. E, nessa heróica tarefa, sua imagem eleva-se à altura de mística e extraterrena figura da Mãe de Deus, figura que, assim convertida em personificação de um estado de coisas puramente psicológico, fica desligada de seu objeto, isto é, daquele conteúdo inconsciente a que chamo alma. No Canto XXXIII

do "Paraíso", atente-se para o seguinte coroamento da evolução psíquica de DANTE, na Súplica de Bernardo: *

Ó Virgem Mãe, filha de teu Filho!
Que excedeste, mais alta que todas elas,
Às humildes criaturas cujo prazo
Foi de antemão fixado no concílio eterno!
Que em ti a natureza humana tanto enobreceste
Que o seu Criador não desdenhou
Tornar-se Ele próprio criação Sua.

À evolução de DANTE referem-se os versos 22 e seguintes:

De joelhos, eis aqui alguém que da vida espiritual,
Um a um, conheceu todos os estados,
Desde a ínfima lacuna do universo a esta altura
Em que ora está, suplicando-Te a graça
De uma virtude mais alta ainda: a de erguer
Seus olhos para a suprema bem-aventurança.

Versos 31 e seguintes:

...... *para que afastes dele, para bem longe,*
Cada nuvem de sua mortalidade, com tuas preces,
E o prazer supremo a seus olhos se desvende.

Versos 37 e seguintes:

...... *protege-o das paixões humanas.*
Vê Beatriz! Com quantas e santas mãos se uniu
Para que a minha prece chegue a ti mais forte.

O fato de DANTE falar aqui pela boca de S. Bernardo é uma alusão à metamorfose e sublimação de sua própria essência. A mesma metamorfose se observou no Fausto, que

* O Canto XXXIII inicia-se com a súplica de S. Bernardo à Virgem Maria para que interceda por DANTE, a fim de que o Poeta receba a graça de contemplar o fulgor da Majestade Divina. O pedido foi aceito e DANTE roga então a Deus que lhe dê o gênio bastante para refletir em sua obra uma parte, ao menos da glória celestial. Por fim, DANTE pode vislumbrar um relance do grande mistério: a Trindade e a União de Deus com o Homem. *(N. do T.)*

de Margarida se eleva a Helena e desta à Mãe de Deus e, transformando sucessivamente o seu caráter por mortes figuradas, alcança, como Doutor Marianus, o fim supremo. Como tal disse Fausto a sua prece à Virgem Mãe:

Rainha suprema do mundo,
Deixa-me contemplar teu mistério
No azul e vastíssimo
Pálio celeste!
Sabedora do que agita,
Grave e delicado, o peito do homem
E com santo, amoroso deleite
Para ti voa.
Invencível é o nosso ânimo
Quando tu, ó sublime, ordenas.
E o fogo em nós abranda, num repente,
Quando o aplacas tu.
Virgem, pura da mais bela maneira,
Mãe digna de honrarias,
Nossa eleita rainha,
Dos deuses igual.

E mais:

Contemplem, extasiados, o olhar salvador,
Os pacíficos, os arrependidos,
E, dando graças, convertam-se
No símbolo bem-aventurado!
E purifiquem suas intenções,
Prontos ao vosso serviço!
Virgem, deusa, mãe, rainha,
Tem misericórdia de nós!

A tal respeito, convém mencionar ainda os significativos atributos simbólicos da Virgem, na *Litania Lateranense:*

Mater amabilis
Mater admirabilis
Mater boni consilii.
Speculum justitiae
Sedes sapientiae
Causa nostrae laetitiae
Vas spirituale,

Vas honorabile,
Vas insigne devotionis,
Rosa mystica,
Turris Davidica,
Turris eburnea,
Domus aurea,
Foederis arca
Janua coeli
Stella matutina.

(Missale Romanum)

Estes atributos demonstram o significado funcional da imagem da virgem-mãe. Demonstram como a imagem da alma atua como forma perseverante, como fonte de sabedoria e renovação.

Esse trânsito característico do culto da mulher para o culto da alma observa-se, da maneira mais definitiva e clara, num escrito confessional cristão-primitivo do ano 140 D. C.: a *Pastoral*, de HERMAS. O original grego consta de uma série de visões e revelações que, essencialmente, representam a afirmação de uma nova fé. Antes de ser reprovado, esse livro foi considerado canônico durante algum tempo. Começa da seguinte maneira:

"Quem me criou vendeu-me a uma certa Rhoda, em Roma. No fim de muitos anos, voltei a vê-la e comecei a querer-lhe como a uma irmã. Algum tempo depois, vi-a banhando-se no rio Tibre e dei-lhe a mão para ajudá-la a sair da água. Ao contemplar sua beleza, pensei estas palavras em meu coração: 'Seria feliz se tivesse uma mulher desta formosura e desta qualidade'. Esse era o meu desejo e nada mais que isso. (ἕτερον δὲ οὐδὲ ἕν).»

A vivência que neste episódio se relata foi o ponto de partida para o subseqüente episódio visionário. Tudo faz supor que Hermas servisse a Rhoda como escravo e, uma vez liberto, encontrara-a tempos depois, despertando nele, tanto por gratidão como por complacência, um sentimento amoroso que, na consciência dele, apenas se revestia de um caráter fraterno. Além disso, como logo se depreende do texto, Hermas era cristão e já nessa altura pai de família, circunstâncias que tornam facilmente compreensível a repressão do elemento erótico. A situação particular estava

tanto mais próxima, com efeito, que deixa em suspenso muitas perguntas suscetíveis de manter na consciência o desejo erótico. Na realidade, passa por sua mente a idéia de que queria possuir Rhoda como mulher, idéia essa que aparece bastante explícita, mas se limita, como Hermas tem o cuidado de salientar, à simples comprovação, sem dúvida porque o que imediatamente se lhe seguiu foi alvo de uma pronta repressão moral. Mas, como se deduz a seguir do texto, inequivocamente, essa libido reprimida originou no inconsciente de Hermas uma formidável transformação, na medida em que avivou a imagem da alma e nela suscitou espontaneamente a ação. Continuaremos com o texto original:

"Ao fim de algum tempo, quando me dirigia a Cumas e louvava a criação de Deus por sua beleza, sua grandeza e poder, senti sono enquanto caminhava. E um espírito me amparou e levou por um caminho sem atalhos, pelo qual nenhum ser humano poderia aventurar-se sozinho. Era uma região cheia de abismos e cursos de água. Atravessei um rio e encontrei-me em terreno plano, onde caí de joelhos e orei a Deus, e confessei meus pecados. Quando assim rezava, o céu abriu-se e pude contemplar a mulher a quem eu desejava, que me saudou desde o céu e disse: 'Salve, Hermas! Enquanto a contemplava, respondi: 'Senhora, que fazeis nesse lugar?' Ao que ela replicou: 'Aqui vim trazida para denunciar teus pecados ao Senhor'. E eu disse: 'Me acusais agora?' 'Não — disse ela — mas escuta as palavras que te vou dizer. O Deus que está nos céus e que do nada fez tudo o que é, e o aumentou e multiplicou para a sua santa igreja, está zangado contigo, pois contra mim pecaste.' Discordei e disse: 'Como pequei contra ti? Onde e quando disse eu uma palavra má de ti? Não te considerei sempre e em toda a parte como se uma deusa fosses? Não te tratei sempre como uma irmã? Por que, mulher, me acusas falsamente de tão más e impuras coisas? Ela riu e assim me respondeu: 'Em teu coração cresceu o apetite do pecado. Ou não te parece um feito pecaminoso para um homem justo, que o apetite do pecado se aposse do seu coração? Sim, é um grande pecado', acrescentou. 'Pois o justo só ao justo pode aspirar'."

Os passeios solitários são, como se sabe, propícios à fantasia. A caminho de Cumas, Hermas certamente pensou em sua dama, arrastando pouco a pouco para o inconsciente a

libido de sua fantasia erótica reprimida. Em conseqüência disso e em virtude de sua intensidade consciente recalcada, sentiu ser invadido pela sonolência, encontrando-se num estado de sonambulismo ou de êxtase, que não é outra coisa senão uma fantasia excessivamente intensa que se apodera por completo da consciência. É significativo que não o assalte uma fantasia erótica, mas uma em que, de certo modo, é transportado para outras regiões representadas pela fantasia, como a travessia de um rio e um caminho onde não havia atalhos. Assim, o inconsciente apresenta-se-lhe como uma região hostil, estranha ao mundo ou superior a este, onde acontecem coisas e se movimentam pessoas como se estivessem no mundo real. Sua dama — a Mulher — não foi ao seu encontro numa fantasia erótica, mas surge-lhe no céu, em forma "divina", como uma deusa. Esta circunstância sugere imediatamente o fato de que a impressão erótica reprimida no inconsciente avivou a imagem primordial já predisposta da deusa, quer dizer, a imagem primitiva da alma. É evidente, pois, que a impressão erótica uniu-se no inconsciente coletivo a esses resíduos arcaicos que conservam os traços de poderosas impressões da essência da mulher como mãe e como donzela apetecível. Essas impressões eram poderosas porque, tanto no infante como no homem maduro, desencadeavam forças que mereciam, para já, o atributo da natureza divina, ou seja, do que é irresistível e inapelavelmente urgente. Não há dúvida de que o reconhecimento dessas forças como poderes demoníacos deve sua origem, apenas, a uma repressão moral ou, ainda melhor, a uma auto-regulação do organismo psíquico que, mediante essa transferência, procura fugir à perda de equilíbrio. Na verdade, se a psique consegue erguer uma posição defensiva contra a força arrebatadora da paixão que lança o homem, impiedosamente, numa órbita alheia, e o consegue arrancando o ídolo, no momento culminante da própria paixão, ao objeto que se apetecia sem limites, colocando assim o homem em estado de cair de joelhos ante a imagem divina, poder-se-á então afirmar que o redimiu da maldição que o prendia ao objeto. Foi devolvido a si próprio e encontra-se de novo vinculado à sua própria órbita, entre homens e deuses, submetido apenas às suas próprias leis. A timidez enorme que era inerente ao homem primitivo, uma timidez ante tudo o que o impressionava e o maravilhava, como se as coi-

sas estivessem prenhes de mágicas virtudes, protege-o praticamente da perda da alma, por assim dizer, tão temida por todos os povos primitivos e a que sucederia o temor da doença e da morte. A perda da alma equivale à amputação de uma parte da própria essência, ao desaparecimento e emancipação de um complexo que se transforma, assim, num usurpador tirânico da consciência, oprime o homem em sua inteireza, arranca-o de sua órbita e leva-o ao cometimento de atos cuja unilateralidade cega acarreta, inevitavelmente, a própria destruição. É sabido que o homem primitivo encontra-se exposto a essa espécie de fenômenos, como a corrida de Amok, a fúria do Berseker, o "diabo no corpo", etc. O reconhecimento do caráter demoníaco da força pressupõe uma defesa eficiente, ao privar essa idéia do objeto de seu mais forte encanto e transferir sua origem para o mundo demoníaco, isto é, para o inconsciente, que é donde realmente promana a força da paixão. Essa devolução da libido ao inconsciente é o que pretendem também os conjuros e ritos cuja finalidade é a redução da alma e a dissipação do encanto.

Foi também esse, evidentemente, o mecanismo que vimos funcionar no caso de Hermas. A transformação de Rhoda na divina senhora privou o objeto real da sua desvairada e excitante força de paixão, ao mesmo tempo que reduzia Hermas à lei de sua própria alma e de suas determinações coletivas. Sem dúvida, ele participava profundamente, dadas as suas faculdades, nas correntes espirituais do seu tempo. Por essa época, seu irmão Pio fora elevado à dignidade episcopal romana. Hermas estava chamado, portanto, a colaborar na grande missão da época, por certo num grau muito mais elevado do que um antigo escravo poderia compreender conscientemente. Nesses tempos, nenhum espírito capaz tinha possibilidades de resistir indefinidamente à tarefa histórica da cristianização, salvo se as limitações e imperativos de raça lhe apontassem, de maneira natural, uma função distinta no grande processo de transformação espiritual. Assim como as condições vitais externas impõem ao homem funções sociais, também a alma contém determinantes coletivas que impõem a socialização de opiniões e convicções. Por uma metamorfose operada numa eventual transgressão social e pela conversão de um possível dano em si mesmo, por culpa de uma paixão, em culto da alma, Hermas foi impelido ao cumpri-

mento de uma missão social de natureza espiritual que, para a sua época, era de suma importância.

Para torná-lo apto ao desempenho dessa missão, era obviamente imprescindível que a alma destruísse nele, até o derradeiro vestígio, a possibilidade de uma ligação erótica com o objeto. Essa possibilidade representaria a própria desonra. Quando Hermas se nega ao desejo erótico, apenas demonstra que lhe seria mais agradável se o desejo erótico não existisse nele, mas de maneira alguma quer dizer que os intuitos e fantasias eróticas lhe faltem. E é por isso que sua senhora, a Mulher, a Alma, nele desvenda implacavelmente a existência do pecado, libertando-o assim de uma vinculação secreta ao objeto. Acolhe e conserva em si, como "um vaso sagrado", a paixão que antes estava prestes a desperdiçar-se em vão no objeto. Disso tinha que emancipar-se totalmente, para cumprir assim a missão histórica que consistia na amputação radical da vinculação dos sentidos e na "*participation mystique*" primitiva do homem. Para o homem desse tempo, tal vinculação chegara a ser insuportável. Tinha de produzir-se, portanto, uma diferenciação do espiritual para restabelecer o equilíbrio psíquico. Todas as tentativas filosóficas de restabelecimento do equilíbrio psíquico, da *aequanimitas*, que se consubstanciaram sobretudo na doutrina estóica, fracassaram sob a influência do racionalismo. A razão só pode acarretar equilíbrio para aqueles em que a própria razão já constitui por si um órgão regulador. Mas para que quantidade de homens e em que épocas da história isso acontece? O homem, em sua posição única, deve possuir, via de regra, um contraste que o obrigue a procurar um determinado ponto intermédio. Pela razão pura jamais renunciará à plenitude da vida e à excitação sensível do seu estado imediato. Assim, contra a força e o gozo do temporal, teria de interpor-se a alegria do eterno; e contra a paixão dos sentidos, as delícias do supra-sensível. Uma coisa é tão premente e efetiva quanto verdadeira é, indubitavelmente, a outra.

Com a noção consciente da verdadeira existência de seu desejo erótico, foi possível a Hermas chegar ao reconhecimento da realidade metafísica, quer dizer, a imagem da alma conquistou para si, dessa maneira, a libido sensível que, até então associada ao objeto concreto, passará daí em diante a incutir na imagem, no ídolo, aquela realidade antes mo-

nopolizada pelo objeto dos sentidos. Assim pode a alma falar com eficácia e impor seus próprios termos e exigências. Depois do diálogo com Rhoda, que acima reproduzimos, sua imagem desapareceu e o céu fechou-se de novo. Em seu lugar apareceu "uma mulher velha, envolta numa túnica resplendente", que fez compreender a Hermas como seu desejo erótico subentendia um intuito pecaminoso e depravado contra um espírito digno de veneração, mas que não era por isso que Deus estava zangado com ele, outrossim por tolerar os pecados de sua família. Dessa maneira hábil se retira completamente à libido o desejo erótico e, com uma nova e rápida manobra, é encaminhada no sentido da missão social. Uma sutileza especial se observa no fato da alma ter renunciado à imagem de Rhoda e ter adotado, em seu lugar, a de uma mulher velha, para enterrar ainda mais o elemento erótico. Mais tarde, Hermas averiguou, por meio de uma revelação, que a mulher velha era a própria *Igreja*, com o que se dissolve o concreto-pessoal na abstração e se adquire uma idéia de fatualidade e realidade que antes não tinha. Depois, a velha lê-lhe um livro misterioso em que se diz algo sobre infiéis e apóstatas, e cujo sentido ele foi incapaz de compreender. Também se averigua mais tarde que o livro contém uma missão. Assim, sua senhora-mulher impõe-lhe um cometimento que, como cavalheiro, ele há de cumprir. Também não faltou a prova de virtude. Pouco depois, Hermas teve uma visão em que lhe apareceu a velha, prometendo voltar na hora quinta e interpretar-lhe a revelação. Hermas dirigiu-se para o lugar combinado, no campo. Quando aí chegou, encontrou um leito de marfim, com almofadas e finos lençóis.

"Quando vi tais coisas" — escreve HERMAS — "fiquei muito assombrado e diria que se apoderara de mim um tremor, eriçando-se-me os cabelos e sentindo um terror pânico por me encontrar ali sozinho. Quando voltei a mim e recordei a glória de Deus, recuperando assim o ânimo, caí de joelhos e confessei meus pecados ao Senhor, como já fizera antes. E veio ela com seis homens jovens, que eu já vira antes, e postou-se junto de mim, ouvindo como eu confessava meus pecados ao Senhor. Então me tocou e falou dessa maneira: 'Hermas, acaba já com todas essas súplicas por teus pecados. Pede também justiça, para que possas levar para casa um pedaço'. Dito isto, estendeu-me a mão, para que eu me levan-

tasse, e levou-me até o leito, dizendo aos homens jovens: 'Ide e edificai!' E quando os jovens desapareceram, disse-me: 'Senta-te aqui!' Respondi: 'Senhora, que se sentem antes os velhos'. E ela respondeu: 'Faz o que te digo e senta-te'. Mas quando, segundo o seu desejo, dispunha-me a tomar assento à sua direita, indicou-me com um aceno de mão que deveria sentar-me do seu lado esquerdo. Como notasse em mim um ar pensativo e contristado por não me deixar sentar do seu lado direito, assim falou: 'Estás triste, Hermas? O lugar da direita é para outros, gratos a Deus, que por seu nome sofreram. Mas a ti ainda falta muito para que possas sentar-te à sua direita. Segue, porém, sendo simples como até agora e chegarás a sentar-te junto deles, e assim acontecerá a todos os que tiverem cumprido sua tarefa e suportado o que eles já suportaram'."

Hermas esteve muito perto do desconhecimento erótico da situação. O encontro apresenta, para já, o efeito de uma entrevista marcada para um "lugar formoso e oculto" (como ele disse). O requintado leito que aí fora armado recorda inevitavelmente Eros, de modo que é bastante compreensível a angústia que, ao vê-lo, se apodera de Hermas. Ele deve ter percebido a manifesta associação erótica, mas não sucumbiu ao impulso pecaminoso. Ao que parece, não se apercebeu com certeza da tentação, uma vez que tal apercebimento não figura na descrição de sua angústia como algo implícito nela, o que é de supor como mais viável na honradez de um homem desse tempo do que no homem moderno. Pois o homem de então estava, em geral, mais próximo que nós de sua natureza e em melhores condições, portanto, de perceber suas reações de maneira imediata e de reconhecê-las com precisão. Neste caso, a confissão de seus pecados referir-se-ia, justamente, à percepção de um sentimento não-santo. De qualquer modo, a questão subseqüente sobre se deverá sentar-se à direita ou à esquerda, alude a uma indicação de ordem moral que recebe de sua senhora. Embora nos augúrios romanos se considerassem favoráveis os signos do lado esquerdo, entre os gregos, porém, assim como entre os romanos, considerava-se o lado esquerdo, de um modo bastante genérico, como desfavorável, donde resultou o duplo sentido de "sinistro". Ora, num trecho a seguir, mostra-se que a questão aí posta de esquerda e direita nada tem que ver com a superstição popular e origina-se, pelo contrário,

na Bíblia, aludindo evidentemente a Mateus, XXV, 33: "E porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos à esquerda". As ovelhas, por sua natureza inocente e mansa, alegorizam o Bem, ao passo que os cabritos, por irrequietos e lascivos, são a imagem do Mal. Quando a Senhora lhe aponta o lado esquerdo, dá-lhe a entender com gentileza a compreensão de sua psicologia. Quando Hermas ocupa seu lugar à esquerda, contristado, como ele próprio salientou, a Senhora traça-lhe um quadro visionário que se desenrola ante seus olhos: vê os jovens, ajudados por milhares de homens, edificando uma torre majestosa, cujos blocos de pedra se uniam de tal modo que não era possível enxergar as junções. Essa torre maciça, de tamanha solidez, indestrutível, é a Igreja, segundo Hermas entendeu. *A Senhora é a Igreja e a Torre também.* Já vimos nos atributos da Litania Lateranense que se invoca Maria como *turris Davidica* e *turris eburnea*. Parece tratar-se aqui de uma relação idêntica ou semelhante. Sem dúvida, atribui-se à torre uma significação de solidez, de segurança, tal como, por exemplo, no Salmo LXI, 4. "Pois tu me tens sido refúgio e torre forte contra o inimigo." Terá de excluir-se aqui uma certa semelhança com a torre de Babel, em virtude de poderosos motivos contra, mas, no entanto, deve haver um longínquo eco da mesma, pois Hermas teve por certo de sofrer o deprimente espetáculo dos intermináveis cismas e disputas heréticas da Igreja primitiva, como todos os espíritos capazes naquela esfera de ação. Essa impressão constituiu, além disso, o motivo básico para que ele redigisse esse escrito confessional, segundo se deduz da indicação de que o livro revelado era um ataque contra os infiéis e os apóstatas. A confusão de línguas, que tornou impossível a construção da torre de Babel, reinava justamente nos primeiros séculos da Igreja Cristã, de um modo quase total, e exigia os esforços mais ingentes por parte dos fiéis, para superarem esse heteroglotismo. A cristandade estava então muito longe de constituir um rebanho dócil, sob a orientação de um pastor único, sendo por isso natural que Hermas reclamasse o "pastor" poderoso e uma forma segura e firme que unisse num só feixe, com um laço indissolúvel, os elementos díspares trazidos dos quatro quadrantes da Terra, dos montes e dos mares.

Os apetites telúricos, a sensualidade em suas múltiplas formas, com sua escravidão obstinada às excitações do mun-

do circunjacente e seus ímpetos lúdicos, a distração da energia psíquica na ilimitada variedade de coisas terrenas, é o principal obstáculo para a realização final de uma disposição orientada no sentido unitário. Vencer tal obstáculo constituía, portanto, uma das tarefas básicas da época. É compreensível, pois, que seja essa a tarefa proposta na *Poimen* ("Pastoral") de HERMAS. Vimos como a excitação erótica original e a energia por ela gerada foram canalizadas para a personificação do complexo inconsciente, da figura da *Ekklesia*, da mulher velha, que com a sua aparição visionária apregoa a natureza espontânea do complexo em que se baseia. Vimos depois que a velha, a igreja, converteu-se, por assim dizer, na torre, já que a torre também é igreja. Esta transição surpreende-nos, pois não vemos com facilidade o nexo entre torre e mulher velha. Mas os atributos de Maria na Litania Lateranense indicam-nos a verdadeira pista, pois, como se viu, na litania chama-se "torre" à Virgem-Mãe.

Esse atributo provém do "Cântico dos Cânticos" IV, 4: "*Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis*". (Teu colo é como a torre de Davi, que foi construída com baluartes.) [122] VII, 4, 4: "*Collum tuum sicut turris eburnea*". (Teu colo é qual torre de marfim.) E do mesmo modo, em VIII, 10: "*Ego murus, et ubera mea sicut turris*". *

Como se sabe, o "Cântico dos Cânticos" é, na realidade, um poema de amor profano, talvez um cântico nupcial a que, inclusive, os sábios judaicos, em época não muito remota, recusavam dar sua ratificação canônica. Ora, à exegese mística sempre agradou interpretar a esposa como Israel e o esposo como Jeová, no que demonstra um instinto certo, pois encaminha o sentimento erótico no sentido de uma união do povo com Deus. E pelos mesmos motivos, o cristianismo apoderou-se do "Cântico dos Cânticos" quando converteu Jesus Cristo no esposo e a Igreja na esposa. Tal analogia ajusta-se maravilhosamente bem à psicologia medieval, animando um pouco a austeridade e despojamento eróticos do Cristo da mística desse tempo, de que MATILDE DE MADEBURGO é um dos mais notáveis exemplos. Foi de acordo com

---

[122] As citações foram extraídas da Bíblia luterana.

* Eu sou a muralha e meu seio é como a torre. (*N. do T.*)

esse espírito que nasceu a Litania Lateranense. Para determinados atributos da Virgem recorreu ao "Cântico dos Cânticos", como vimos no que se refere ao símbolo da torre. A rosa — assim como o lírio — já serve de atributo mariano aos patriarcas gregos, que igualmente se inspiram no "Cântico dos Cânticos" II, 1 e seguinte: "*Ego flos campi et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias*". (Eu sou uma flor dos campos e um lírio do vale. Tal como a rosa entre os espinhos, assim esta minha amiga entre as filhas.) Uma imagem habitual dos hinos marianos da Idade Média é a do "horto fechado", como no "Cântico dos Cânticos" IV, 12 ("*hortus conclusus, soror mea sponsa*"), bem como a da "fonte selada ("*fons signatus*"). A natureza inegavelmente erótica dessas alegorias, no "Cântico dos Cânticos", foi expressamente aceita como tal pelos Padres da Igreja. Assim, por exemplo, AMBRÓSIO interpreta o "hortus conclusus" como "virginitas". [123] Do mesmo modo, compara também Maria com a cesta de junco de Moisés: "*Per fiscellam scirpeam, beata virgo designata est. Mater ergo fiscellam scirpeam in qua Moyses ponebatur praeparavit, quia sapientia Dei, quae est filius Dei, beatam Mariam Virginem elegit, in cuius utero hominem, cui per unitatem personae conjungeretur, formavit*". [124] AGOSTINHO serviu-se da analogia, que mais tarde passaria a ser habitual, do "*thalamus*" (alcova nupcial), também com alusão expressa ao sentido anatômico: "*Elegit sibi thalamum castum, ubi conjungeretur sponsus sponsae*". [125] E: "*processit de thalamo suo, id est, de utero virginali*". [126]

A interpretação de *vas* (recipiente) como *uterus* parece segura, ao dizer AMBRÓSIO, paralelamente ao citado trecho

---

[123] AMBRÓSIO, *De Institutione Virginis*. MIGNE, *Patr. Lat.*, Vol. 16, col. 335 e seg.

[124] "Por cesta de junco é designada a santa virgem. Para servir de mãe foi preparada a cesta de junco em que Moisés foi abandonado; e assim, a sapiência de Deus, que é filho de Deus, elegeu a santa virgem Maria para em seu ventre se formar o [Deus] homem, o qual foi concebido como Pessoa unigênita." AMBRÓSIO, *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin*.

[125] "Elegeu para si um casto leito nupcial, onde o esposo e a esposa se uniram."

[126] "Brotou do seu tálamo, isto é, do ventre da virgem." AGOSTINHO, *Sermo 192*. MIGNE, *Patr. Lat.*, Vol. 38, col. 1013.

de AGOSTINHO: "*non de terra... sed de coelo vas sibi hoc, per quod descenderet, Christus elegit et sacravit* templum pudoris".[127] Também não é raro entre os padres gregos o recurso à expressão σκεῦος, vaso. Não é improvável a sugestão do alegorismo erótico do "Cântico dos Cânticos", embora a palavra *vas* não apareça no texto da Vulgata, ainda que, por outro lado, apareça a imagem da taça e da libação: "*Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens poculis. Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis*". (Teu seio é qual taça torneada, onde nunca faltou que beber. Teu ventre é qual seara de trigo, cercada de rosas. VII, 2) Paralela ao sentido do primeiro período é a comparação de Maria com o cântaro de azeite da viúva de Sarepta, no *Cancioneiro Manuscrito de Colmar.*[128] E paralelamente ao segundo período disse AMBRÓSIO: "*In quo virginis utero simul acervus tritici, et lilii floris gratia germinabat: quoniam et granum tritici generabat, et lilium...*"[129] Nos documentos católicos,[130] o simbolismo do vaso refere-se a trechos de sentido bastante remoto como, po rexemplo, o "Cântico dos Cânticos" I, 2: "*Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino*". (Beija--me com o beijo de tua boca, pois teu amor [literalmente, "teus seios"] é mais capitoso que o vinho.) Inclusive se reporta à fala de Moisés no "Êxodo", XVI, 33: "E Moisés disse a Arão: Toma um *vaso* e mete nele maná quanto pode conter um gomar; e põe-no em reserva diante do Senhor, para se conservar pelas vossas gerações". Estas referências artificiosas constituem mais um argumento contra que a favor da proveniência bíblica do simbolismo do vaso. Parece ser também um argumento a favor da possibilidade de uma origem extrabíblica o fato de todos os hinos marianos medievais se aproveitarem de quanto encontrem, sem indagar da

---

[127] "Não da terra, mas do céu, elegeu [Cristo] o seu *vaso*, no qual desceu e consagrou como *Templo do Pudor.*" AMBRÓSIO, *De Institutione Virginis.* MIGNE, *Patr. Lat.*, Vol. 16, col. 328.

[128] *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift.* Ed. de K. BARTSCH, pág. 216.

[129] "No ventre da virgem germinavam, simultaneamente, a seara de trigo e a formosura das flores de lis; pois nela fecundavam o grão de trigo e a semente do lírio..." AMBRÓSIO, *loc. cit.*, col. 341.

[130] SALZER, A. *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnen-Poesie des Mittelalters,* 1893.

proveniência, mas que por sua delicadeza alegórica possa ser referido à Virgem. Que o símbolo do vaso seja muito antigo — aparece nos séculos III e IV — nada significa quanto à sua origem profana, pois já os antigos Padres se inclinavam para o uso de alegorias extrabíblicas ou "pagãs", como TERTULIANO [131] e AGOSTINHO, [132] por exemplo, que comparam Maria com a terra virgem, com o agro não lavrado também, não sem uma alusão ostensiva, certamente, aos coros dos mistérios. Essas alegorias foram compostas na base de modelos pagãos, de maneira semelhante à iluminação dos códices do primeiro quartel da Idade Média, como foi demonstrado por CUMONT com o exemplo da ascensão de Elias, que costuma ser atribuída a um antigo modelo mítico. Em inúmeros usos, dos quais não foi o menor a referência ao nascimento de Cristo como "*natalis solis invicti*", a Igreja seguiu os modelos pagãos. JERÔNIMO compara a Virgem com o *sol*, mãe da Luz.

Esses atributos de natureza extrabíblica só podem ter sua origem nas formas de concepção pagã que ainda nessa época eram correntes. Por isso reputo pertinente, no que diz respeito ao símbolo do vaso, tomar em consideração o simbolismo gnóstico relativo ao mesmo objeto, que então era de tal maneira conhecido e divulgado. Chegaram aos nossos dias inúmeras gemas da época com o símbolo do vaso na forma de um cântaro, com estranhas ligaduras em redor do bojo que, à primeira vista, recordam um útero com as "ligamenta lata". MATTER chama-lhe *Vase of Sin* (o vaso do pecado), em contraste, pouco mais ou menos, com os hinos marianos que louvam a Virgem como *vas virtutum*. KING [133] refuta esse critério, que considera arbitrário, e aponta como sua origem uma opinião de KÖHLER, segundo o qual a imagem das gemas (sobretudo egípcias) é uma alusão aos alcatruzes da nora com que se extrai a água do Nilo, aos mesmos referindo-se também as estranhas ataduras, que serviam evidentemente para prendê-los à roda.

---

[131] "*Illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata*", etc. (Ela é a terra virgem que as chuvas não regaram, nem as cheias fecundaram ainda.)

[132] "*Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est.*" (A verdade é que da terra nasceu, assim como Cristo que da virgem foi nado.)

[133] KING, C. W., *The Gnostics and their Remains*, pág. 111.

A fecunda atividade do alcatruz reflete-se na antiga fraseologia, segundo KING assinalou, como "fecundação de Isis pelo sêmen de Osíris". É freqüente observar-se uma forquilha colocada sobre o vaso, alusão provável à "*mystica vannus Jacchi*", o λίκνον, simbolizando o germe do grão, símbolo do deus da fecundidade.[134] Da cerimônia nupcial grega fazia parte colocar sobre a cabeça da noiva uma forquilha carregada de frutos, símbolo evidente da fecundidade da virtude mágica. A esse critério opõe-se a concepção egípcia de que tudo provém da água primeva, de *Nu* ou *Nut*, identificada também com o Nilo ou com o oceano. *Nu* escreve-se com *três hídrias, três símbolos da água* e um símbolo do céu. Num hino dedicado a Ptah-Tenen diz-se: "Criador do grão que dele surge em seu nome, Nu o velho, que fecunda a massa de água do céu e faz surgir a água nos montes, para dar vida a homem e mulher".[135] *Sir* WALLIS BUDGE fez-me notar que o simbolismo uterino ainda vigora no *hinterland* meridional do Egito, nas cerimônias rituais para provocar as chuvas e como símbolo de mágicas virtudes fecundantes. Ocorre, por vezes, os indígenas matarem uma mulher e dela extraírem o útero para se servirem do órgão em seus ritos mágicos.[136] Se levarmos em conta até que ponto — e apesar da forte oposição desencadeada contra essas heresias — os Padres da Igreja eram influenciados pelas idéias gnósticas, não é impossível que no simbolismo do vaso se infiltrasse, precisamente, uma corrente pagã suscetível de ser cristãmente aproveitada, tanto mais fácil de acontecer quanto é certo que o próprio culto mariano já constitui um gracioso remanescente que garantiu para a Igreja cristã o legado pagão da *magna mater* (de Isis, entre outras divindades). Também a imagem do *vas sapientiae* (o vaso da sabedoria) recorda o legado gnóstico de *Sophia*, símbolo da maior importância na gnose.

Insisti no simbolismo do vaso mais do que por certo os meus leitores esperavam. Mas interessava-me esclarecer psicologicamente a lenda do Gral, tão característica da Idade

---

[134] Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, pág. 319.

[135] WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, Vol. I, pág. 511.

[136] Cf. P. AMAURY TALBOT, *In the Shadow of the Bush*, págs. 67 e 74 e segs.

Média, em suas relações com o culto da mulher. A idéia religiosa central desse lendário tema, de inúmeras e conhecidas variantes, é o *vaso sagrado*, imagem que de maneira alguma é cristã, evidentemente, e cuja origem teremos de procurar em qualquer parte, menos nas fontes canônicas.[137] Pelo que ficou dito, parece-me que se trata de um elemento gnóstico, conservado por tradição secreta, que resistiu ao aniquilamento das heresias ou que ficou devendo seu reaparecimento a uma reação inconsciente contra o cristianismo oficial que então vigorava. A sobrevivência ou reaparição inconsciente do símbolo do vaso denuncia o princípio feminino na psicologia viril da época. A simbolização numa figura enigmática pressupõe uma espiritualização do erotismo que o culto da mulher reanimara. Ora, a espiritualização sempre acarreta a retenção de uma certa quantidade de libido, que não fosse isso iria desaguar diretamente na satisfação sexual. Mas, ao ser retida uma dada quantidade de libido, a experiência ensina-nos que uma parte aflui, de fato, à expressão espiritualizada; mas outra parte mergulha no inconsciente e produz aí uma certa animação de imagens equivalentes, *que são justamente as que se expressam através do simbolismo do vaso.* O símbolo vive graças à retenção de certas formas de libido e gera, por sua vez, a retenção dessas formas de libido. A redução do símbolo equivale a um desvio de libido para a sua aplicação direta ou, pelo menos, a um impulso quase invencível de aplicação direta. Ora, um símbolo vital afasta semelhante perigo. Um símbolo perde a sua virtude mágica, por assim dizer, ou, se preferirmos, a sua virtude redentora, logo que se reconheça a sua redutibilidade. Por isso, um símbolo ativo deve ter uma fatura inacessível. Terá

[137] Outra prova da origem pagã do simbolismo do vaso encontra-se no "vaso mágico" da mitologia céltica. Dagda, um dos deuses benévolos da antiga Irlanda, possuía um desses vasos, que utilizava para seu sustento e prazer. O deus celta Bran também possuía um vaso da fecundidade. Sabe-se agora que o nome "Brons" — uma das figuras da Lenda do Gral — derivou do nome de Bran. ALFRED NUTT foi o primeiro a apurar que "Bran", o Senhor do Vaso, e "Brons" representam degraus na evolução da primitiva saga que viria a ser conhecida como a "Demanda do Santo Gral". Assim, o belo tema do Gral já existia, em sua essência, na primordial mitologia céltica. Sou muito grato ao Dr. Maurice Nicoll, de Londres, por me ter fornecido as informações acima, resultantes de suas investigações pessoais sobre o assunto.

de ser a ótima expressão imaginável da concepção do mundo respectivo, simplesmente insuperável por seu significado, e há de ser também algo tão inacessível à compreensão que o intelecto crítico não disporá dos meios necessários para reduzi-lo de maneira eficaz; e, finalmente, sua forma estética terá de ser persuasiva para os sentimentos, para que não dê margem a argumentos sentimentais a ele adversos. O símbolo do Gral, durante um certo tempo, preencheu essas condições, evidentemente, o que foi devido a sua ação, a seu efeito vital, que, como se demonstra pelo exemplo de WAGNER, ainda não se extinguiu por completo, embora a nossa época e a nossa psicologia mostrem sua incessante redução.

Dessa maneira, portanto, o cristianismo oficial vigente absorveu também os elementos gnósticos que se revelam no culto da Mulher, integrando-os num intenso culto mariano. Escolhi a Litania Lateranense como exemplo reconhecido desse processo de assimilação, entre inúmeros testemunhos que considero igualmente interessantes. Com essa assimilação pelo símbolo geral cristão, perdeu-se, em primeiro lugar, a possibilidade de florescimento de uma cultura psíquica do homem, que brotara no culto da mulher. Sua alma, que encontrava expressão na imagem da senhora eleita, perdeu essa expressão individual com a transferência para o símbolo geral. Perdeu também, assim, a possibilidade de uma diferenciação individual, ao ser suplantada por uma expressão coletiva. Perdas semelhantes costumam acarretar más conseqüências, as quais se fizeram logo notar neste caso, precisamente. Ao expressar-se a relação psíquica com a mulher através do culto mariano coletivo, privou-se a imagem da mulher de um valor a que, entretanto, o ser humano pretende ter um certo e natural direito. Esse valor, que só na eleição individual encontra sua expressão natural, cai no domínio do inconsciente ao substituir-se uma expressão individual por uma coletiva. Ora, no inconsciente aloja-se a imagem da mulher, de um modo que reanima as dominantes infantil-arcaicas. A desvalorização relativa da mulher real é dessa maneira compensada por traços demoníacos, na medida em que todos os conteúdos inconscientes se projetam sobre o objeto, logo que são ativados por quantidades escindidas da libido. A relativa desvalorização da mulher pressupõe que o homem, em certo sentido a quer menos, surgindo, em seu lugar, a mulher como ser perseguidor, isto é, como feiticeira. Assim, com

o culto mariano, cada dia mais intenso, e como resultado do mesmo, foi-se desenvolvendo e ganhando incremento a obcecação das bruxas, essa inapagável nódoa de infâmia dos finais da Idade Média. Mas essa não seria a única conseqüência. Pela repressão e extinção de uma importante tendência progressiva, produziu-se, efetivamente, uma certa ativação do inconsciente. E essa ativação não podia encontrar suficiente expressão no símbolo geral cristão, dado que a expressão mais apropriada teria consistido, sem dúvida, em formas individuais de expressão. Tal circunstância abriu o caminho aos cismas e heresias. A consciência orientada em sentido cristão reagiria com fanatismo, inevitavelmente. Os sinistros desatinos da Inquisição foram uma supercompensação da Dúvida que brotava, imperativa, do inconsciente e que, por fim, redundaria no maior cisma da Igreja: a Reforma protestante.

Estes longos esclarecimentos oferecem-nos uma perspectiva do seguinte quadro geral: partimos da visão de Hermas, na qual ele via ser construída uma *torre*. A mulher velha, que anteriormente se revelara como a Igreja, declara por sua vez que a torre é o símbolo da própria Igreja. O seu significado transfere-se, portanto, para a torre, de que se ocupa o texto subseqüente do *Poimen*. Para Hermas, trata-se agora da torre e não da velha, e muito menos ainda da Rhoda real. Conclui-se dessa maneira o desprendimento da libido, que se divorcia do objeto real para transportar-se ao símbolo, representando esse trânsito uma função simbólica. A idéia de uma Igreja universal e unitária, expressa na torre inabalável, sem fissuras ou brechas aparentes, como de um só bloco, converte-se assim, na mente de Hermas, numa realidade que já não é mais retrovertível ou passível de anulação.

O desprendimento da libido do objeto transporta-a para o interior do sujeito, ativando as imagens do inconsciente. Essas imagens são formas arcaicas de expressão que se converteram em símbolos e estes, por seu turno, aparecem como equivalentes de objetos relativamente desvalorizados. De qualquer modo, semelhante processo é tão velho quanto a própria humanidade, pois já encontramos símbolos entre os vestígios deixados pelos homens pré-históricos, bem como no tipo humano inferior ainda sobrevivente em certas civilizações primitivas. A formação de símbolos deve também constituir,

portanto, uma função de grande importância biológica. Como o símbolo só pode viver graças a uma relativa desvalorização do objeto, terá de servir também, evidentemente, para os fins de desvalorização dos objetos. Se um objeto possuísse valor absoluto, seria também absolutamente imperativo para o sujeito, com o que a liberdade de ação do sujeito ficaria totalmente anulada, visto ser impossível a coexistência de uma liberdade relativa com uma determinação absoluta, por parte do objeto. O estado de referenciação absoluta ao objeto equivale à exteriorização total do processo consciente, quer dizer, a uma identificação entre sujeito e objeto, ficando assim anulada toda a possibilidade de conhecimento. É esta a situação que hoje se observa, de forma atenuada, entre os primitivos. As chamadas projeções com que deparamos, freqüentemente, na prática da análise, são apenas resíduos de uma identificação original entre sujeito e objeto. A exclusão do conhecimento e a impossibilidade de uma experiência consciente que esteja condicionada por semelhante estado subentendem uma importante perda na capacidade de adaptação, o que para o homem, inerme e desamparado por natureza, com sua prole em condições de inferioridade, durante muitos anos, em relação aos outros animais, equivale a uma desvantagem de peso. Mas o estado desprovido de conhecimento também pressupõe, do ponto de vista da afetividade, uma perigosa inferioridade, nomeadamente quando identifica o sentimento com o objeto sentido, de modo que, em primeiro lugar, qualquer objeto pode, à sua vontade, exercer sobre o sujeito uma forte impressão e, em segundo lugar, qualquer afeto do sujeito pode, sem mais, incluir em si o objeto e violá-lo. Um episódio da vida do bosquímano exemplifica perfeitamente o que pretendemos dizer. Um bosquímano tinha um filhinho a quem queria com aquele afetuoso amor simiesco que é próprio do ser primitivo. Esse amor, naturalmente, do ponto de vista psicológico, é de natureza totalmente auto-erótica, quer dizer, o sujeito ama-se a si próprio no objeto. De certo modo, o objeto serve como um espelho erótico. Certo dia, o bosquímano chegou mal-humorado em casa porque não conseguira pescar nada. Como sempre, o guri saiu ao seu encontro, correndo alegremente. O pai torceu-lhe o pescoço no mesmo instante. Claro que depois chorou o pequeno morto, com a mesma desfaçatez com que o sacrificara.

Este caso revela, com toda a clareza, a identidade do objeto com o afeto momentâneo. É evidente que tal mentalidade constitui um obstáculo a toda organização da horda que garanta uma defesa eficiente. Assim, no que respeita à reprodução e multiplicação da espécie, constitui um fator desfavorável e, por conseguinte, tem de ser substituído e transformado numa espécie de forte vitalidade. Esta é a origem e finalidade do símbolo, que ao absorver do objeto uma determinada quantidade de libido o desvaloriza relativamente, concedendo assim ao sujeito uma mais-valia. Ora, esta mais-valia atinge o inconsciente do sujeito, dado que este fica situado entre um determinante interior e outro exterior, originando-se a possibilidade de eleição e escolha, bem como a relativa liberdade do próprio sujeito.

O símbolo promana sempre de remanescentes arcaicos, de históricos engramas de ancestralidade, sobre os quais se pode especular bastante, mas nada de seguro pode ser averiguado. Seria um completo erro pretender derivar os símbolos de fontes pessoais, como, por exemplo, da sexualidade individualmente reprimida. Tal repressão poderia, quando muito, fornecer a dose de libido necessária para ativar o engrama arcaico. Mas o engrama equivale a um modo funcional herdado, cuja existência se deve não a uma secular repressão sexual, por exemplo, mas, de fato, a uma diferenciação instintiva. Mas a diferenciação instintiva sempre foi e continua sendo uma medida biológica necessária que não é exclusiva da espécie humana pois se manifesta, igualmente, no definhar sexual das abelhas-obreiras. Mostrei, neste caso do símbolo do vaso, aqui tratado, a procedência do símbolo de representações arcaicas. O fato desse símbolo fundamentar-se na representação primordial do útero torna viável uma semelhante procedência para o símbolo da torre. Este último quadra-se perfeitamente na linha de símbolos de fundo fálico, de que tão fértil é a história dos símbolos. O fato de Hermas, no preciso momento em que se viu obrigado a reprimir a fantasia erótica, à vista do leito sedutor, ter sido assaltado por um símbolo fálico, que naturalmente corresponde à ereção, não pode surpreender. Já vimos que outros atributos simbólicos da Virgem e da Igreja são de origem erótica, como tal atestados tanto por sua procedência do "Cântico dos Cânticos" como pela interpretação expressa que lhes foi dada pelos Padres da Igreja. O símbolo da

torre, da Litania Lateranense, provém da mesma fonte e terá, portanto, sua base num semelhante significado fundamental. O atributo *ebúrnea* da torre é de indiscutível natureza erótica, quando se refere à cor e lisura da pele ("Seu corpo é como puro marfim").[128] Mas também a própria torre nos é apresentada num inequívoco contexto erótico, como na seguinte passagem do "Cântico dos Cânticos" VIII, 10: "Sou uma muralha e meus seios são como torres". Dessa maneira se faz alusão aos seios eretos e à sua túrgida consistência, tal como acontece em relação às pernas, em V, 15: "Suas pernas são como colunas de mármore". O mesmo sentido têm os versículos VII, 5: "Teu colo é como ebúrnea torre" e "Teu nariz é como a torre do Líbano", fazendo-se assim alusão ao esbelto e ao saliente. Esses atributos têm sua origem em percepções táteis e orgânicas, que foram projetadas no objeto. Assim como um humor sombrio vê tudo triste e cinzento, e um humor alegre vê tudo claro e colorido, também a faculdade tátil sente, sob o influxo de percepções sexuais subjetivas, neste caso a percepção de ereção, transmitindo ao objeto suas qualidades. A psicologia erótica do "Cântico dos Cânticos" aplica ao objeto as imagens sugeridas no sujeito, a fim de ampliar o respectivo valor. A psicologia eclesiástica serve-se das mesmas imagens para encaminhar a libido no sentido do objeto figurado, mas a psicologia de Hermas enaltece a imagem inconscientemente sugerida, dotando-a de finalidade própria, para nela consubstanciar os pensamentos que, para a mentalidade da época, eram de suma importância, quer dizer, os que se referiam à estabilização e organização da cosmovisão ou concepção cristã do mundo que fora recentemente conquistada.

b) *A Relatividade do Conceito de Deus em Mestre Eckhart*

O processo por que Hermas passou representa, em pequena escala, o que na psicologia do primeiro quartel da Idade Média ocorreu em grande escala: um redescobrimento da mulher e a formulação, dele derivada, do símbolo feminino do Gral. Hermas vê Rhoda a uma nova luz, mas a quantidade de libido que se liberta transforma-se, da maneira imprevista, no preenchimento da missão que a época exige.

---

[128] "Cântico dos Cânticos" V, 14.

Em minha opinião, é característico para a nossa psicologia o fato de que, no limiar da nova época, apareçam dois espíritos a que estava reservado exercerem uma influência formidável no coração e na mente das novas gerações: WAGNER e NIETZSCHE, o primeiro, paladino do amor, que em sua música faz ressoar toda a gama de matizes do sentimento, desde Tristão até a paixão incestuosa, na escala descendente, e desde o mesmo até a espiritualidade suprema do Gral, na escala ascendente; paladino, o segundo, da força e da vontade triunfante da individualidade. Em sua máxima e suprema expressão, WAGNER liga-se à lenda do Gral, assim como GOETHE se uniu a DANTE, e NIETZSCHE a uma visão da raça de senhores e a uma ética de senhores, tal como na Idade Média se observou, em tantas figuras heróicas de cavaleiros de cabelo louro. WAGNER fez saltar os laços que aprisionavam o amor e NIETZSCHE fez em pedaços as "Tábuas de Valores" que punham limites à individualidade. Ambos perseguiram finalidades semelhantes, mas suscitaram a insanável divergência, pois onde há amor não impera a força do indivíduo, e onde está a força do indivíduo o amor não domina.

Que três dos maiores espíritos alemães, e em suas obras de maior envergadura, enlacem com a primeira época da Idade Média, parece demonstrar que desde então, precisamente, está equacionada uma questão que ainda não foi resolvida.

Devemos considerar essa questão com maior detalhe. Por minha parte, creio que esse algo estranho que encontrou uma válvula para a sua essência em certas ordens de cavalaria dessa época (os Templários, por exemplo) e que parece ter encontrado sua expressão na lenda do Santo Gral, constituía o germe e a raiz de uma nova possibilidade de orientação; por outras palavras, era um novo símbolo, em sua essência. A natureza não-cristã ou gnóstica do símbolo do Gral reporta-se, de um modo retrospectivo, às primitivas heresias cristãs, aquelas manifestações incipientes, em certos aspectos formidáveis, que transbordavam de idéias atrevidas e luminosas. Ora, a gnose revela-nos uma psicologia inconsciente opulentamente desenvolvida, inclusive com uma perversa exuberância, quer dizer, o elemento mais renitente à *regula fidei*, esse algo prometéico e criador que só se inclina ante a própria alma e não aceita normas coletivas de comportamento. Na gnose encontramos, só em forma rudimentar,

sem dúvida, essa fé no poder da própria revelação e do próprio conhecimento, cuja falta se nota nos séculos posteriores. Essa fé tem sua origem no orgulhoso sentimento do divino parentesco próprio, que não cede ante qualquer preceito humano e que, se for preciso, até se impõe aos deuses pela força do conhecimento. Na gnose está o começo da tendência que concorre nos conhecimentos (psicologicamente importantes) da mística alemã, cujo florescimento ocorria, precisamente, na época a que nos referimos. É de interesse, no que se refere à caracterização do problema que nos ocupa, recordar agora o maior pensador desse tempo: MESTRE ECKHART. Tal como no espírito da cavalaria se tornavam evidentes os sintomas de uma nova orientação, assim se observam também em ECKHART pensamentos da mesma orientação *psíquica* que levou DANTE a descer ao submundo do inconsciente, seguindo a imagem de Beatriz, e que inspirou os trovadores que cantaram novas do Gral. Infelizmente, nada sabemos da vida pessoal de ECKHART que nos explique o caminho por ele percorrido para chegar à alma, mas o ar de firmeza e de superioridade com que nos fala do arrependimento, permite supor que se trate de experiências pessoais. Produz em nós uma estranha impressão, ante o sentimento cristão de culpabilidade, o sentimento de ECKHART de uma íntima afinidade divina. Dá-nos a impressão de que nos encontramos na atmosfera dos upanichades. Com certeza se verificou em ECKHART uma ampliação do valor da alma, verdadeiramente extraordinária, isto é, um aumento do valor da própria inferioridade, para que pudesse elevar-se a uma concepção, por assim dizer, puramente psicológica e, por conseguinte, relativa, de Deus e de suas relações com o homem. O conhecimento e a detalhada formulação da relatividade de Deus em face do homem e de sua alma constitui, quanto a mim, um dos mais importantes passos no caminho de uma percepção psicológica do problema religioso e, com isso, de uma possibilidade de emancipação da função religiosa das incômodas limitações que lhe são opostas pela crítica intelectual, por sua vez, também com direito a existência própria.

Assim chegamos ao verdadeiro tema deste capítulo, isto é, ao exame da relatividade do símbolo. Por *relatividade de Deus* entendo um ponto de vista segundo o qual Deus não existe de um modo "absoluto", quer dizer, desligado do sujeito humano e para além de todo o vínculo humano, dependen-

do, outrossim, num certo sentido, do sujeito humano, observando-se uma relação mútua e inevitável entre o homem e Deus; assim que, por uma parte, pode-se entender o homem como função de Deus e, por outra parte, Deus como função psicológica do homem. Para a nossa psicologia analítica, como ciência que tem de ser concebida empiricamente, segundo o ponto de vista humano, a imagem de Deus é a expressão simbólica de um determinado estado psicológico, ou a função caracterizada pelo fato de superar, sem restrições, a vontade consciente do sujeito, sendo, portanto, capaz de impor ou tornar possíveis acontecimentos ou ações cuja verificação seria impossível, por inacessível, a todo e qualquer esforço consciente. Esse impulso prepotente — na medida em que a função divina se manifeste em ação — ou essa inspiração superadora do conhecimento consciente tem sua origem numa acumulação de energia no inconsciente. Por meio desse acúmulo de libido, são refletidas imagens em posse do inconsciente coletivo como possibilidades latentes, entre as quais se encontra a *imago* de Deus, essa impressão que desde tempos remotos constituía característica coletiva dos mais poderosos e irrestritos influxos das concentrações inconscientes da libido sobre a consciência. Para a nossa Psicologia, que como ciência tem de restringir-se ao empírico, dentro dos limites impostos ao nosso conhecimento, Deus nem é sequer algo relativo, mas, tão-somente, uma função do inconsciente, quer dizer, a manifestação da quantidade de libido que se desprendeu e foi ativada pela *imago* de Deus. Para a concepção ortodoxa, Deus é, naturalmente, absoluto — quer dizer, existente por si mesmo. Dessa maneira se expressa uma total dissociação do inconsciente, o que psicologicamente quer dizer que passa inadvertido o fato do influxo divino ter sua origem no próprio íntimo. Pelo contrário, o conceito de relatividade de Deus significa que uma parte não-desprezível dos processos inconscientes é reconhecida, pelo menos a título informativo, como um conjunto de conteúdos psicológicos. Tal concepção só pode ser conseguida, naturalmente, onde se conceda à alma uma atenção que exceda o habitual, fazendo refluir os conteúdos inconscientes de suas projeções nos objetos, e incutindo-lhes (aos conteúdos) uma certa consciência que os faz parecer como se pertencessem ao sujeito e, por conseguinte, como se estivessem subjetivamente condicionados. É este o caso dos místicos.

Isto não significa que com eles ficasse definitivamente comprovada a idéia da relatividade de Deus. Entre os primitivos observa-se, de um modo natural e em princípio, uma relatividade de Deus ao estar em toda parte; com efeito, nas camadas inferiores, de natureza puramente dinâmica, a concepção de Deus, quer dizer, Deus é uma *força divina*, uma energia salutar, anímica, médica, da riqueza, do chefe, etc., que poderá ser acelerada por certos métodos para a produção das coisas necessárias à vida e à saúde do homem, bem como para a produção de virtudes e efeitos mágicos e hostis. Essa energia é sentida pelo primitivo, tanto fora como dentro de si, quer dizer, tanto como sua própria energia vital, ou como "remédio" no seu amuleto, ou ainda como influência oriunda do seu chefe. É esta a primeira idéia comparável de uma energia espiritual que em tudo penetra e tudo inunda. Psicologicamente, a energia do fetiche ou o prestígio do curandeiro são valorizações subjetivas e inconscientes desses objetos. Trata-se, portanto, no fundo, da libido que se encontra no inconsciente do sujeito e que é percebida no objeto porque todo inconsciente, desde que ativado, aparece em projeção. Assim, a relatividade de Deus que se apresenta na mística medieval pressupõe um retrocesso ao estado primitivo de coisas. Por outra parte, as idéias afins do Oriente sobre o Atman individual e supra-individual não constituem regressões ao primitivo, mas um processo evolutivo e em constante progressão, partindo do primitivo, de acordo com a essência do Oriente, e mantendo os princípios que no primitivo já se evidenciam com clareza. O retrocesso ao primitivo não deve surpreender, uma vez que toda forma religiosa verdadeiramente viva organiza, cultual ou eticamente, esta ou aquela tendência primitiva nela afluindo, pois, os misteriosos impulsos que originam a perfeição da essência humana no processo religioso.[139] Esse retrocesso ao primitivo ou, como no caso dos indianos, a ininterrupta ligação com aquele, subentende um contato com a terra materna, fonte imediata de toda energia. Na acepção de todo conceito diferenciado num nível racional ou ético, esses impulsos são de natureza "impura". Mas a própria vida, tal como é, promana simultanea-

---

139 Neste domínio, poderíamos citar numerosos exemplos. Incluí alguns em *Wandlungen und Symbole der Libido*. Nova edição, *Symbole der Wandlung*.

mente de mananciais límpidos e turvos. Daí que toda a grande "pureza" careça de vida. Toda renovação da vida tem de passar pelo turvo, antes de alcançar o claro. Mas quanto maiores forem o esclarecimento e a diferenciação, tanto mais escassa será a intensidade vital, em virtude da exclusão das substâncias turvas. O processo evolutivo tanto precisa de aclarar-se como de turvar-se por igual. E isso terá sido o que vislumbrou, com certeza, o grande relativista que foi MESTRE ECKHART.

Por uma parte, em virtude da profundidade de sua visão psicológica e, por outra parte, tendo em conta a elevação de seus pensamentos e sentimentos religiosos, MESTRE ECKHART foi a mais brilhante figura do movimento crítico que se observa na Igreja, em finais do século XIII.[140] Será pertinente, pois, citarmos agora, entre suas máximas, algumas das que podem contribuir para elucidar sua concepção relativista de Deus:

"Pois, na verdade, o homem é Deus e Deus, na verdade, é homem."[141]

"Aquele que, pelo contrário, não tem Deus, de tal modo, em sua íntima posse, *tendo que trazê-lo de fora*, seja daqui ou dali – onde quer que o busque, de modo insuficiente, por intermédio de certas obras, ou pessoas, ou lugares – poderá dizer que não tem Deus e, nesse caso, sobrevém facilmente algo que o perturba. E não só a má companhia estorva uma pessoa, mas a boa também, não só a rua, mas a igreja, e não só as más palavras e obras mas igualmente as boas. Pois o impedimento reside dentro de nós próprios: Deus ainda não se fez mundo em nós. Se isso tivesse acontecido, sentir-se-ia em todas as partes e em todas as gentes seria bem acolhido: teríamos sempre Deus", etc.[142]

Este trecho é de especial interesse psicológico; assinala um fragmento da concepção primitiva de Deus, tal como acima esboçamos. "Trazer Deus de fora" equivale ao critério

---

[140] F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker*, 1857, Vol. II, pág. 557.

[141] *Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit.* Em H. BUETTNER, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, 1909, Vol. II, pág. 185.

[142] *Geistliche Unterweisung*, 4. H. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. II, pág. 8.

primitivo de obter o "tondi"[143] no exterior. Em ECKHART pode tratar-se, sem dúvida, de linguagem figurada, na qual o sentido primário transparece com clareza. Em todo caso, é evidente que ECKHART concebe Deus como um valor psicológico. Isto se deduz de suas próprias palavras quando afirma que, se temos de trazer Deus de fora, os objetos nos perturbam, quer dizer, quem tem Deus fora de si próprio tem-no projetado no objeto, com o que se imputa a este uma mais-valia. Ora, nos casos em que tal ocorre, é possível afirmar que o objeto exerce uma influência desmesurada sobre o sujeito, submetendo-o a uma certa e escravizante subordinação. ECKHART alude, por certo, à conhecida vinculação ao objeto, que faz aparecer o mundo em figura de Deus, ou exercendo o papel de Deus, isto é, com uma amplitude absolutamente condicionadora. Por esse motivo ele afirma, seguidamente, que tal acontece porque "Deus ainda não se fez mundo em nós", querendo assim dizer que o mundo substituía Deus para nós. Ou, o que vem a ser o mesmo, que não retiráramos a mais-valia do objeto, introvertendo-a, de maneira que nós próprios possuíssemos essa "valia", esse valor, em nosso íntimo. Se assim tivesse ocorrido, teríamos Deus (esse valor, precisamente) como objeto permanente, como mundo, e então Deus ter-se-ia feito mundo em nós. Mais adiante, ECKHART diz ainda: "Aquele cujo ânimo é justo, adapta-se a todos os lugares e a todas as gentes; quem o tiver injusto, não está bem em lugar algum nem com gente de espécie alguma. Um ânimo justo tem Deus em si".[144] Quer dizer, quem possuir o dito valor está de bom ânimo em toda parte, não depende dos objetos, não sente necessidade nem espera do objeto aquilo que lhe falte. Isto demonstra, de maneira cabal, que Deus é, para ECKHART, um estado psicológico ou, mais exatamente, um *estado psicodinâmico.*

"Outras vezes, entendem por reino de Deus a *alma.* Pois *a alma tem uma composição idêntica à da divindade.* Portanto, tudo o que se disse aqui sobre o reino de Deus, na medida em que Deus é este próprio reino, poderá também afirmar-se, na verdade, em relação à alma. *Tudo foi feito*

---

[143] "Tondi" é o conceito de libido entre os bataques. Ver J. WARNECK, *Die Religion der Batak.* Assim, "tondi" designa a força mágica em torno da qual tudo gira, por assim dizer.

[144] H. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. II, págs. 6 e seg.

por ela, disse São João *Pela alma, entenda-se, pois a alma é o todo.* É-o ao ser imagem de Deus. Mas, como tal, é também o reino de Deus. Em tal medida está Deus na alma, disse um mestre, que todo o seu ser divino se baseia nela. É um estado muito mais excelente que Deus esteja na alma do que se a alma estivesse em Deus, pois por estar ela em Deus não poderá julgar-se ainda bem-aventurada, mas estando Deus nela, sim. Podeis estar certos: *Deus é ele próprio bem-aventurado na alma!*" [145]

A alma, esse conceito de múltiplos sentidos e múltiplas interpretações, corresponde historicamente a um conteúdo psicológico a que deve ser atribuída uma certa independência, dentro dos limites da própria consciência. Pois se assim não fosse, nunca se teria cogitado de atribuir à alma uma essência independente, como se estivesse em causa algo objetivamente perceptível. Tem de ser um conteúdo dotado de espontaneidade e, concomitantemente, de uma inconsciência parcial também, como todo complexo autônomo. O primitivo tem regularmente, como se sabe, várias almas, de modo que estas lhe infundem respeito como essências diferenciadas (o mesmo que acontece a certos doentes mentais!). Em níveis evolutivos mais elevados, o número de almas diminui, até se chegar ao nível máximo de cultura atingido até agora, em que a alma se dilui por completo na consciência de todos os processos psíquicos e já defende apenas sua existência como um termo para designar a soma total dos processos psíquicos. Essa consunição da alma não constitui apenas uma característica da cultura ocidental, mas também da cultura oriental. No budismo, tudo se dilui na consciência, inclusive as "*samskaras*", as forças imagísticas inconscientes, que terão de ser apreendidas e transformadas pela auto-evolução religiosa. O ponto de vista da Psicologia analítica está em contradição com essa evolução histórica do conceito de alma, de um caráter bastante genérico, desde o momento em que o seu conceito de alma não coincide com a totalidade das funções psíquicas. Definimos concretamente a alma, por um lado, como uma relação com o inconsciente, mas, por outro lado, como uma personificação dos conteúdos inconscientes. Do ponto de vista da cultura é lamentável que ainda existam personificações de conteúdos inconscientes, do mesmo modo que,

---

[145] *Vom Gottesreich.* H. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. II, pág. 195.

do ponto de vista de uma consciência esclarecida e diferenciada, também é lamentável que se aceitem ainda conteúdos inconscientes. Mas como a Psicologia analítica se ocupa do homem tal como ele é e não como, segundo determinados critérios, deveria ser, resulta que justamente aqueles fenômenos que já levavam o primitivo a falar de "almas" continuam manifestando sua presença, tal como num certo país europeu e culto ainda há muita gente que acredita nos fantasmas de seus castelos. Se aceitarmos a teoria da "unidade do eu", segundo a qual não podem existir complexos independentes, à natureza não importarão, de maneira alguma, semelhantes teorias inteligentes. Tal como a *alma* é uma personificação de conteúdos inconscientes, segundo a nossa definição, assim Deus é também um conteúdo inconsciente, uma personificação, na medida em que é pensado pessoalmente, e uma imagem ou expressão, na medida em que é exclusiva ou predominantemente pensado de um modo dinâmico, quer dizer, em essência, o mesmo que a alma quando é pensada como personificação de um conteúdo inconsciente. O ponto de vista de MESTRE ECKHART é, por conseguinte, puramente psicológico. Enquanto a alma só está em Deus, como ele disse, não é bem-aventurada. Se por "bem-aventurança" entendermos um estado vital sobremodo salutar e intenso, tal estado não pode concretizar-se, segundo ECKHART, enquanto a *dynamis*, a libido chamada Deus, permanecer oculta nos objetos. Pois, ainda de acordo com ECKHART, enquanto o valor principal ou Deus está na alma, a força está fora, isto é, nos objetos. Deus, o valor principal, tem de ser recuperado dos objetos, único processo para que Deus entre na alma, o que equivale a "um estado mais excelente" e implica a "bem-aventurança" para Deus. Psicologicamente, isto quer dizer que quando a libido "divina", "de Deus", ou seja, a mais-valia projetada, é reconhecida como projeção,[140] de maneira que os objetos percam sua importância mediante o conhecimento, passa a ser considerada como pertencente ao indivíduo, o que dá então lugar a um sentimento vital intensi-

[140] O fato de se reconhecer algo como projeção não deve ser erroneamente interpretado como um processo apenas intelectual. O conhecimento intelectual só desprende uma projeção quando chegou à maturidade e, de qualquer modo, está apta a desprendê-la. É impossível, em qualquer caso, extrair mediante juízo intelectual, ou por ato volitivo, a libido de uma projeção cujo prazo não esteja cumprido.

ficado, ou seja, a uma nova inclinação. Deus, quer dizer, a suprema intensidade vital, encontra-se então na alma, no inconsciente. Mas isto não deve ser entendido na acepção de que Deus seja algo totalmente inconsciente e que também uma idéia de Deus fuja aos domínios da consciência. Deve entender-se, outrossim, no sentido de que o valor principal foi deslocado, de que passou a estar dentro e não fora. Os objetos deixaram de ser, portanto, os fatores autônomos, visto que o próprio Deus se converteu num complexo psicológico autônomo. Ora, um complexo autônomo sempre é apenas em parte *consciente*, uma vez que só condicionalmente se associa ao eu, quer dizer, nunca de modo tal que o eu possa integralmente abrangê-lo, pois nesse caso já não seria autônomo.

Por isso, a partir desse momento, já o objeto supervalorizado não é o determinante, mas o inconsciente. As influências condicionantes decorrem então do inconsciente, quer dizer, sente-se e sabe-se que promanam do inconsciente, gerando-se dessa maneira uma "unidade da essência" (ECKHART), uma relação entre o consciente e o inconsciente em que este último, sem dúvida, tem preponderância. Devemos, então, perguntar a nós próprios qual é a origem dessa bem-aventurança ou amoroso deleite (*ânanda*, como os hindus chamam ao estado de Brahman).[147] Em tal estado, o supremo valor reside no inconsciente. Há, portanto, uma inclinação para o inconsciente, o que significa que o inconsciente aparece como grandeza determinante, desaparecendo o eu quase por completo, no processo, da consciência de realidade onde se situava. Esse estado tem, por uma parte, uma semelhança enorme com o da *criança* e, por outra parte, com o do *primitivo*, que também é influenciado em alto grau pelo inconsciente. Poder-se-ia afirmar, convictamente, que a causa dessa bem-aventurança é o estabelecimento do antigo estado paradisíaco. Fica por averiguar qual o motivo por que esse estado primevo é tão delicioso. Tal sentimento de bem-aventurança acompanha todos os momentos caracterizados pela sensação de vida fluente, quer dizer, os momentos ou estados em que o acumulado pode fluir sem obstáculos, em que não é preciso

---

[147] WILLIAM BLAKE, o místico inglês, disse em *The Marriage of Heaven and Hell*: "*Energy is eternal delight*" [A energia é a delícia eterna]. *The Writings of William Blake*, Londres, 1925, Vol. I, pág. 182.

fazer isto ou aquilo, com um esforço consciente, para encontrar uma saída ou produzir um efeito. São aquelas situações ou estados de ânimo em que "as coisas acontecem por si mesmas", em que não é necessário procurar afanosamente certas condições, seja qual for a sua natureza, que prometam redundar em alegria ou prazer. Dessa alegria que brota do íntimo, indiferente a motivações externas e em tudo insuflando seu próprio calor, a época da infância constitui o inesquecível símbolo. Por conseguinte, a "infantilidade" é o símbolo adequado de uma condição íntima e peculiar, sob a qual se produz a "bem-aventurança". Ter uma reserva de libido acumulada e que possa ainda afluir é, por assim dizer, ser como uma criança. Esta faz a libido afluir às coisas, assim conquistando o mundo e assim se perdendo gradualmente nele, também (como se diz na linguagem religiosa), quando as coisas acabam por ser supervalorizadas, pouco a pouco, e logo se verifica a subordinação às coisas. Daí resulta a necessidade de sacrifício, ou seja, a necessidade de fazer refluir a libido, de desfazer os vínculos. A doutrina intuitiva do sistema religioso procura, dessa maneira, recuperar de novo a energia; com efeito, ela representa até em seus símbolos esse processo de recuperação. A mais-valia do objeto, face à menos-valia do sujeito, domina uma inclinação retrocessiva, de modo que a libido refluiria, da maneira mais natural, ao sujeito, se não fosse pelos obstáculos que lhe são impostos pelas forças da consciência. No primitivo, observamos o exercício natural da religião, em toda parte, visto que obedece sem dificuldade ao impulso que se manifeste quer numa ou noutra direção. Pelo exercício religioso procura-se alcançar de novo a virtude mágica necessária ou reintegrar-se a alma perdida durante a noite.

Essa diretriz das grandes religiões "não é deste mundo"; dessa maneira se imprime ao movimento da libido uma orientação no sentido do íntimo do sujeito, ou seja, do seu inconsciente. O refluxo geral e a introversão da libido produz uma concentração de libido simbolizada como "delícia", ou em linguagem análoga, como "pérola deliciosa" e "tesouro no agro". Dessa analogia serve-se Eckhart, interpretando-a ainda da seguinte maneira: "O reino dos céus é como um tesouro oculto num agro, disse Cristo. Esse agro é a alma... na qual jaz, oculto, o tesouro do reino de Deus. Por isso Deus

e todas as criaturas são bem-aventurados na alma".[148] Esta interpretação coincide com a nossa reflexão psicológica. A alma é a personificação do inconsciente. No inconsciente jaz o tesouro, quer dizer, a libido oculta ou submersa no inconsciente mediante a introversão. A essa soma de libido dá-se o nome de "reino de Deus". O reino de Deus significa uma permanente unidade ou conjunção com Deus, uma vida no seu reino, isto é, no estado caracterizado pela presença de uma dose preponderante de libido no inconsciente, a partir do qual a vida consciente é determinada. A libido concentrada no inconsciente promana dos objetos, do mundo, cujo anterior predomínio condicionava. Então, Deus "estava fora", enquanto atua agora "de dentro", como o tesouro oculto que foi concebido como "reino de Deus". É evidente que assim se quer exprimir o fato da libido acumulada na alma representar uma relação com Deus (reino de Deus). Ora, quando MESTRE ECKHART chega à conclusão de que a alma é o próprio reino de Deus, a alma é pensada como relação com Deus, e Deus seria a força que nela atua e por ela é percebida. ECKHART também chama à alma *imagem de Deus*. As concepções etnológicas e históricas da alma revelam claramente que ela é considerada, por uma parte, como um conteúdo pertencente ao sujeito, mas também, por outra parte, como pertencente ao mundo dos espíritos, quer dizer, ao inconsciente. Por isso a alma também comporta sempre em si algo telúrico e espectral. O mesmo acontece no primitivo com a virtude mágica, a energia divina, ao passo que a concepção própria dos níveis superiores da cultura distingue nitidamente Deus do homem e, finalmente, eleva-o à mais pura idealidade suprema. Mas a alma jamais perde a sua posição intermédia. Temos de invocá-la, portanto, como função situada entre o sujeito consciente e as profundezas do inconsciente, inacessíveis ao sujeito. A energia determinante (Deus) que atua a partir dessas profundezas é refletida pela alma, quer dizer, a alma cria símbolos, imagens, e ela própria só é imagem. Através dessas imagens transmite-se a energia do inconsciente à consciência. Assim, é vaso e veículo, órgão perceptivo dos conteúdos inconscientes. O que ela percebe são símbolos. Ora, na verdade, os símbolos são energias sem forma, forças, quer dizer, idéias determi-

---

148 H. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. II, pág. 195.

nantes cujo valor espiritual é tão grande quanto o afetivo. Quando, como disse ECKHART, a alma está em Deus, não é bem-aventurada; por outras palavras, quando essa função perceptiva está totalmente inundada pela *dynamis*, o estado que se origina não é de delícia. Ao invés, quando Deus está na alma, ou seja, quando a alma, a apercepção, apreende o inconsciente e transfigura-se em imagem e símbolo seu, o estado que assim se origina é delicioso. Mas observe-se que o estado de delícia *é um estado criador.*

Assim disse MESTRE ECKHART, com belas palavras: "Quando me perguntam por que rezamos, por que jejuamos, por que praticamos boas obras, por que nos batizamos, por que Deus se fez homem, eu respondo: para que Deus possa nascer na alma e, por sua vez, a alma em Deus. Para isso se escreveu a Escritura. Para isso Deus criou o mundo. Para que Deus possa nascer na alma e, por sua vez, a alma em Deus. *A mais íntima natureza de todo grão quer dizer trigo; e de todo metal, ouro; e de todo nascimento, o homem!*" [149]

Aqui expressa claramente ECKHART que Deus está numa inegável situação de dependência em relação à alma e, ao mesmo tempo, que a alma é o lugar de nascimento de Deus. Esta última parte é fácil de compreender, de acordo com as nossas anteriores considerações. A função perceptiva (alma), apreende os conteúdos do inconsciente e, como função criadora, gera a *dynamis* numa forma simbólica. [150] O que a alma gera, psicologicamente falando, são imagens que o precondicionamento racional supõe, em geral, despidas de qualquer valor. E, efetivamente, tais imagens carecem de valor no sentido de que não podem impor-se com êxito, de um modo imediato, no mundo objetivo. A possibilidade mais próxima de utilização é a *artística*, na medida em que se disponha de uma capacidade artística de expressão; [151] uma segunda possibilidade de aplicação é a *especulação filosófica* [152] e uma terceira, quase *religiosa*, é a que conduz à here-

---

149 *Von der Erfüllung.* H. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 1.

150 Para ECKHART, a alma é tanto o que compreende como o compreendido. Cf. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 186.

151 São disso exemplos literários: E. T. A. HOFFMANN, MEYRINK, BARLACH *(Der tote Tag)* e, num plano mais elevado, SPITTELER, GOETHE *(Faust)* e WAGNER.

152 NIETZSCHE em *Zaratustra.*

sia e à fundação de seitas; e há ainda uma quarta possibilidade, que é a da aplicação da energia contida nas imagens a todas as espécies de desvairamento. Estas duas últimas aplicações incorporaram-se, de um modo particularmente notório, às duas tendências gnósticas: a encratística (abstinente, ascética) e a antitáctica (*an*-arquística).

Porém, a conscienciализação das imagens reveste-se indiretamente de valor para a adaptação à realidade, dado que, quando isso acontece, o mundo real, em redor, vê-se livre de misturas fantásticas. Mas, por outra parte, as imagens têm seu valor capital no que diz respeito à felicidade e bem-estar subjetivos, prescindindo de que sejam favoráveis ou desfavoráveis as condições exteriores. A adaptação constitui, sem dúvida, um ideal. Mas nem sempre é possível a adaptação, se tivermos em conta a existência de situações em que a única adaptação possível é um paciente suportar e sofrer. Esta forma de adaptação passiva é possibilitada e facilitada pelo desenvolvimento das imagens da fantasia. Digo "desenvolvimento" porque as fantasias só são, para já, simples matéria-prima de valor duvidoso. Assim, têm de ser submetidas a uma elaboração para que adquiram a forma adequada que garanta o máximo de valor estimulante. Essa elaboração é uma questão técnica que, no presente contexto, não posso analisar. Apenas posso dizer, por amor à clareza, que há duas possibilidades de elaboração: o *método redutivo* e o *método sintético*. O primeiro trata de reduzir aos instintos primitivos e o segundo, partindo dos elementos dados, desenvolve um processo de diferenciação da personalidade. Os métodos redutivo e sintético completam-se mutuamente, visto que a redução ao instinto conduz à realidade, à supervalorização da realidade e, concomitantemente, à necessidade de sacrifício. O método sintético desenvolve as fantasias simbólicas que resultam da libido introvertida pelo sacrifício. Desse desenvolvimento surge uma nova disposição ante o mundo, que em virtude de sua diferença garante uma nova inclinação. A esse percurso, na nova disposição, dá-se o nome de *função transcendente*.[153] Na disposição renovada, a libido antes oculta no inconsciente, emerge de novo como

---

[153] Vejam-se os parágrafos relativos à *Função Transcendente*, nas "Definições" do presente livro, e o meu ensaio *Die transzendente Funktion*, em *Geist und Werk*, 1958.

ação positiva. Equivale a uma recuperação da vida visível. Isto quer dizer, o símbolo do nascimento de Deus. Pelo contrário, quando a libido se retira do objeto exterior e submerge no inconsciente, então a alma "nasce em Deus". Contudo, isto não constitui um estado de delícia (como ECKHART sublinhou acertadamente), pois trata-se de um ato negativo a respeito da vida cotidiana, de uma descida até *deus absconditus*, o qual possui qualidades muito diferentes das próprias do Deus que resplandece na claridade do dia.[154]

ECKHART fala-nos do nascimento de Deus como de um processo que freqüentemente se repete. Com efeito, o processo de que estamos tratando é um processo psicológico que, inconscientemente, repete-se de um modo quase contínuo, mas de que só temos uma consciência relativa em suas grandes variações. O conceito goethiano de sístole e diástole acertou em cheio, intuitivamente. Deve tratar-se de um ritmo do fenômeno vital de oscilações próprias das energias vitais que, regularmente, transcorrem de um modo inconsciente. Deve-lhe obedecer também o fato de que para designar tudo isto, a terminologia existente seja, preponderantemente, religiosa ou mitológica, pois semelhantes expressões ou formas referem-se sempre, em primeira linha, a estados psicológicos de coisas cuja índole é inconsciente, e não às fases lunares ou outros processos planetários, como a explicação científica dos mitos pretende muitas vezes demonstrar. Tratando-se, preponderantemente, de processos inconscientes, terá de custar-nos um considerável esforço científico, de fato, vermo-nos livres da linguagem imagística, pelo menos até conseguirmos alcançar o nível de linguagem figurada das outras ciências. O temor que os grandes mistérios naturais impõem e que a linguagem religiosa esforça-se por exprimir em símbolos consagrados por sua antiguidade, pela austeridade de seu significado e por sua beleza, não terá por que sentir-se ferido com o avanço da Psicologia nesses domínios onde, até agora, a ciência não tivera acesso. Tudo o que fazemos é recuar um pouco a fronteira dos símbolos e trazer para a luz uma parcela dos antigos domínios, mas sem cair no erro de imaginar que, com isso, fazemos algo que não seja formular um

---

[154] Disse ECKHART: "Por isso regresso sempre a mim próprio e em mim encontro sempre a mais profunda paragem, mais profunda que o inferno". *Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte*. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 180.

novo símbolo para o mesmo enigma, pois enigma foi por todo o tempo que nos precedeu. A nossa ciência também é uma linguagem imagística, mas, do ponto de vista prático, é mais adequada que a antiga hipótese mitológica, a qual se exprimia através de representações concretas em lugar de conceitos, como fazemos.

A alma, disse ECKHART, "antes de mais nada, só em sua qualidade de criatura fez Deus, de modo que não o gerou enquanto ela própria não foi algo criado. Eu disse há algum tempo: 'Sou uma das causas de que Deus seja Deus'. Deus é Deus pela alma, mas o fato de ser a divindade deriva-o de si próprio". [155]

"Mas também Deus advém e perece." [156]

"Ao ser expressado por todas as criaturas, Deus advém. Quando eu ainda permanecia no fundo e no seio da Divindade, em seu caudal e em seu manancial, ninguém me perguntava para onde eu ia e o que fazia: ninguém havia que me pudesse perguntar. Só quando eu emergi, todas as criaturas proclamaram Deus... E por que não falam da Divindade? Tudo o que está na Divindade é *Uno* e dele nada se pode dizer! *Só Deus faz algo;* a Divindade nada faz, nada tem que fazer... nem se deteve vez alguma para cogitá-lo. Deus e Divindade distinguem-se entre si como Fazer e Não-Fazer! Quando volto a meu abrigo em Deus, já nada imagino em mim e, assim, esse meu transbordamento é muito mais excelente que a minha primeira emergência, pois eu — o Uno — elevo a todas as criaturas *do próprio sentir delas ao meu*, de modo que, em mim, convertem-se em Uno! Quando regresso ao fundo e ao seio da Divindade, ao seu caudal e ao seu manancial, ninguém me pergunta donde venho e onde estive: ninguém deu por minha falta... Isto significa: *Deus morre*." [157]

Deduz-se das citações acima que ECKHART distingue entre Deus e Divindade, no sentido de que a Divindade é o universo que não se conhece nem se possui, ao passo que

---

155 *Vom Schauen Gottes und von Seligkeit.* BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 198.

156 *Von des Geistes Ausgang und Heimkehr.* BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 147.

157 BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 148.

Deus aparece como uma função da alma, e a alma, por sua vez, como função da Divindade. A Divindade é, claramente, a potência criadora onipresente, quer dizer, do ponto de vista psicológico é o impulso gerador e criador que a si mesmo se desconhece e não se possui, comparável à concepção de *Vontade*, em SCHOPENHAUER. Ora, Deus aparece como algo que advém da Divindade e da alma. A alma, como criatura, dá-lhe "expressão". É Deus na medida em que a alma esteja diferenciada do inconsciente e na medida em que perceba as energias e conteúdos do inconsciente; e morre logo que a alma submerge no "caudal e no manancial" da energia inconsciente. Assim disse ECKHART, noutro trecho: "Quando saí de Deus, todas as coisas disseram: 'Há um Deus!' Mas isto não me faz aventurado, pois assim me concebo como criatura. Mas no transbordamento em que quero estar livre na vontade de Deus, e livre também dessa vontade de Deus, e de todas as suas obras, *e do próprio Deus*... então sou mais do que todas as criaturas, pois nem sou Deus nem sou criatura: sou o que era, o que continuarei sendo agora e para sempre! Recebo então um impulso que me transporta para além de todos os anjos. E com esse impulso de tal maneira me enriqueço que não me pode bastar Deus, segundo o que Deus é, segundo todas as suas divinas obras, pois nesse ímpeto percebo o que eu e Deus somos em comum. Sou aqui o que era, não aumento nem diminuo, pois aqui sou algo imóvel que move todas as coisas. Aqui já Deus não encontra abrigo no homem, pois aqui voltou a ser o homem, por sua indigência, o que eternamente tem sido e continuará sendo. Aqui Deus ingressa no espírito".[168]

"Emergir" equivale a tornar-se consciente do conteúdo e da energia inconsciente, na forma de uma *idéia* nascida da alma. Esse ato supõe uma diferenciação consciente da *dynamis* inconsciente, uma separação entre o Eu, como sujeito, e Deus (ou seja, a *dynamis* inconsciente), como objeto. Assim "advém" Deus. Quando essa diferenciação é anulada pela "ruptura", pela "separação" do Eu e do mundo, e pela identificação do Eu com a *dynamis* à deriva do inconsciente, então Deus desaparece como objeto e converte-se no sujeito, que já não é diferenciado pelo Eu, quer dizer, o Eu como

---

[168] *Von der Armut am Geiste*. BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, págs. 176 e seg.

produto de diferenciação relativamente tardia entra de novo em associação com a totalidade referencial, mística e dinâmica (a "*participation mystique*" dos primitivos). Isto equivale à submersão no "caudal e manancial". São eloqüentes, para já, as numerosas analogias com as idéias do Oriente. Ora, este paralelismo sem influência direta demonstra que ECKHART fala desde as profundidades do espírito coletivo comum ao Oriente e ao Ocidente. Esse fundo comum, de que não pode responsabilizar-se uma história comum, é o fundo primário da disposição natural do espírito característico do primitivo, com seu conceito energético e primitivo de Deus, em que a *dynamis* à deriva não cristalizou ainda numa idéia abstrata de Deus. Esse retrocesso à natureza primária, essa regressão, religiosamente organizada, às condições psíquicas da Pré-História, é comum a todas as religiões, em suas mais profundas e vitais acepções, desde as retroidentificações das cerimônias totêmicas dos indígenas australianos,[159] até os êxtases dos místicos cristãos de nosso tempo e nossa cultura. Por meio desse retrocesso, estabelece-se uma situação iniciática, o inverossímil da identidade com Deus e, em virtude dessa inverossimilhança convertida, não obstante, numa impressionantíssima vivência, domina-se uma nova inclinação; o mundo é recriado ao renovar-se a disposição do homem em relação ao objeto.

É um dever da consciência histórica recordar, neste ponto, ao referirmo-nos à relatividade do símbolo de Deus, aquele solitário da sua época que, em virtude de um destino trágico, não foi capaz de estabelecer a relação precisa com sua própria visão: ANGELUS SILESIUS.

O que MESTRE ECKHART se esforça por formular com grande labor mental e, muitas vezes, em linguagem de difícil compreensão, SILESIUS disse-o em versos íntimos, concisos e comovedores que, no entanto, no pensamento que os inspirou descrevem a mesma relatividade de Deus já apreendida por MESTRE ECKHART. Alguns desses versos falam por si mesmos:

Eu sei que, sem mim, nem um instante Deus pode viver;
Se em nada eu me converter, terá Ele que renunciar ao espírito.

---

[159] SPENCER e GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia.*

Deus não é capaz, sem mim, de criar sequer ínfimo verme;
Se não O sustento, prontamente se abate.

Sou como Deus tão grande e é Deus, como eu, pequeno.
Não pode estar sobre mim nem sob Ele posso eu estar!

Deus é, em mim, o fogo e eu sou n'Ele o resplendor;
Não somos ambos, assim, profundamente Um?

Deus, mais que a si próprio me ama; amo-O eu mais do
[que a mim;
Tanto vale o que eu Lhe cedo como o que Deus me concede.

Deus é homem para mim e eu, para Ele, sou Deus:
Mitigo assim Sua sede e Ele acode em minha ajuda.

Aos humanos Deus se amolda e está em nossa vontade;
Ai de nós, se não formos aquilo que ser devemos!

Deus é o que é: eu sou o que sou;
E se conheces um, estarás conhecendo os dois.

Fora de Deus não sou; Deus não é fora de mim.
Eu sou sua luz e halo; Ele é minha recompensa.

Eu sou a vide no Filho; planta e consome o Pai;
O Fruto que de mim brota é Deus, o Santo Espírito.

Sou criatura e filho de Deus, Ele é minha criatura:
Como pode ser assim, que ambas as coisas somos?

Eu próprio hei de ser o sol e dar-lhe todo o fulgor,
Ao mar imenso e sem cor da Divindade.

Seria ridículo pretender que pensamentos tão audaciosos quanto os de MESTRE ECKHART não passavam de meras e fúteis invenções da especulação consciente. Tais pensamentos são sempre fenômenos historicamente significativos e dos quais as correntes inconscientes da psique coletiva são o veículo. Milhares de indivíduos distintos e anônimos situam-se, ao fundo, com sentimentos e pensamentos parecidos, prestes a abrirem os portais de uma nova era. Na audácia desses pensamentos exprimem-se a despreocupação e a segurança inabalável do espírito inconsciente que, em conseqüência de uma lei da natureza, realizará uma transformação e uma re-

novação espiritual, com a Reforma, a corrente surgiu, de modo geral, na superfície da vida cotidiana. A Reforma eliminou, em elevado grau, a nunciatura redentora da Igreja e restabeleceu a relação pessoal com Deus. Assim ficava superada a culminância da máxima objetivação da idéia de Deus e, desde esse instante, cada vez mais se subjetivou o conceito de Deus. A fragmentação em seitas foi a conseqüência lógica desse processo de subjetivação. A conseqüência extrema é o individualismo, o qual representa uma nova forma de divórcio, de perecimento, de "despedida", e cujo perigo imediato é a submersão na *dynamis* inconsciente. Nesta evolução tem sua origem o culto da "fera loura" e muitas outras coisas que, por contraste, distinguem a nossa época de outras. Mas, assim que ocorre a submersão no instinto, de outro lado se ergue sempre a resistência contra o meramente amorfo, contra o caos da pura *dynamis*, bem como a necessidade de forma e de lei. Quando a alma submerge na corrente, tem de criar também o símbolo que em si comporte a força, que a mantenha e lhe dê expressão. Esse processo da psique coletiva é o que sentem e pressentem aqueles artistas e poetas que criam, principalmente, na base das percepções inconscientes, quer dizer, na base de conteúdos inconscientes e cujo horizonte espiritual é suficientemente amplo para apreenderem — em sua aparência externa, pelo menos — os problemas fundamentais da sua época.

O "Prometeu" de SPITTELER marca um momento psicológico culminante: faz a descrição do divórcio dos pares opostos, antes conjugados. Prometeu, o criador de formas, o escravo da alma, desaparece do campo de visão do homem, do próprio círculo da sociedade humana; obedecendo a uma desalmada rotina moral, cai em poder de Behemoth, das conseqüências antagônicas, destrutivas, de um ideal sobrevivente. Em tempo, cria Pandora (a alma) que, no inconsciente, é a dádiva redentora e que não chega a alcançar a humanidade porque esta não a compreende. A virada para melhor só se produz pela intervenção da tendência prometéica que, em virtude de sua visão e compreensão, faz alguns reconsiderarem, primeiro, e logo muitos. É natural que não aconteça de outra maneira, já que essa obra há de radicar-se na vivência íntima do criador. Ora, se essa vivência puramente pessoal consistisse apenas numa elaboração poética, faltar-lhe-ia a vigência e duração universais, num elevado grau. Mas, ao

ser não apenas pessoal e envolver, sobretudo, os problemas coletivos do nosso tempo, vividos, representados e tratados pessoalmente, essa vivência puramente pessoal está investida de uma validade geral. Simultaneamente, porém, terá de enfrentar, logo que aparece, o desinteresse e relutância dos contemporâneos, pois estes, em sua imensa maioria, estão empenhados em conservar de pé o presente imediato e formar um coro em seu louvor, assim preparando o seu final funesto, cuja complicação o espírito criador tentara já resolver, ao equacioná-la.

5. *A Natureza do Símbolo de União em Spitteler*

Devemos considerar ainda a importante questão da natureza da dádiva e símbolo da vida renovada, que o poeta percebe como anúncio de alegria e de redenção. Já fornecemos uma série de provas documentais que demonstram a natureza "divina", a "divindade" da dádiva. Isto diz claramente que nesse símbolo residem possibilidades de novos resgates energéticos, quer dizer, de libertação da libido inconscientemente vinculada. O símbolo exprime sempre que, em sua forma reside, mais ou menos, uma possibilidade de nova manifestação de vida, de uma redenção dos vínculos e do cansaço vital. A libido resgatada do inconsciente pelo símbolo está simbolizada num deus rejuvenescido ou, principalmente, num novo deus, do mesmo modo que no cristianismo, por exemplo, se efetuou a transformação de Jeová no Pai amante e numa superior moralidade do espírito. O motivo da renovação de Deus [160] é algo universalmente difundido e pode por isso considerar-se como coisa válida. No tocante à virtude redentora da dádiva, disse Pandora:

"Senão considera: escutei certa vez gentes do povo, ricas em sofrimento, dignas de compaixão e, por isso, inventei uma dádiva que, porventura, quando tu a consintas, servirá de consolação e lenitivo aos seus muitos sofrimentos." [161] As folhas da árvore tutelar do parto assim cantam: "Pois eis aqui o presente, a divina bem-aventurança e a graça". [162]

---

[160] Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*. Nova edição: *Symbole der Wandlung*.

[161] SPITTELER, *Prometheus und Epimetheus*. Iena, 1911, pág. 108.

[162] *Loc. cit.*, pág. 127.

A mensagem do menino prodigioso, do símbolo novo, é de amor e alegria, pressupondo, pois, um estado de índole paradisíaca. Há nele um paralelismo com a natividade de Jesus, ao passo que a saudação pela deidade solar [163] e o milagre do nascimento, que torna os homens bons e os bendiz à distância [164], são atributos do renascimento de Buda. Da "Bendição de Deus" eu gostaria de assinalar aqui o seguinte trecho: "Que estas imagens guiem ao que, de menino, contemplou um dia a visão variegada e sonhadora do futuro". [165] Dessa maneira se pede, evidentemente, que se cumpram as fantasias da infância, quer dizer, que não se percam essas imagens, mas que as propiciem, de novo, ao homem maduro, para que se tornem realidade. O velho Kule assim fala, em *Der tote Tag*, de BARLACH: [166] "Quando de noite estou estendido e o manto de trevas me oprime, por vezes se acerca de mim uma luz fulgurante, visível a meus olhos e audível a meus ouvidos. Eis que, em redor de meu leito, se erguem as belas formas de um futuro melhor. Ainda rudimentares, mas de uma imponente beleza, embora inertes... *Mas quem as despertasse dotaria o mundo de um melhor rosto. Seria um herói quem tal conseguisse!*... Que corações assim pulsariam! E outros corações, muitos outros, de ritmos tão diferentes". ... (Refere-se agora às imagens.) "Não estão iluminadas por sol de nenhuma espécie, nem a luz dele as alcança em parte alguma. *Mas querem e têm que arrancar-se, de uma vez, às sombras da noite.* Seria isso uma obra de arte: trazê-las para o sol e então viveriam." Também Epimeteu sente essa nostalgia da visão, da imagem, da dádiva; no diálogo sobre a estátua de Hércules (o Herói!), diz: "Este é o significado da imagem e, com inteligência, compreenderemos que, de um modo único e extraordinário, a nossa glória está em podermos sentir e conceber que *uma dádiva amadurece sobre as nossas cabeças e ao nosso alcance está ganhá-la*". [167] Quando a dádiva, recusada por Epimeteu, foi levada aos sacerdotes, estes também cantam, pre-

---

[163] *Loc. cit.*, pág. 132.

[164] *Loc. cit.*, pág. 129.

[165] *Loc. cit.*, pág. 128.

[166] Berlim, 1919, págs. 30 e seg.

[167] SPITTELER, *loc. cit.*, pág. 138.

cisamente, no mesmo sentido da nostalgia que Epimeteu antes sentira pela dádiva: "Vem, ó Deus, concede-nos tua graça!" Mas imediatamente recusam também a dádiva celestial que lhes é oferecida e blasfemam dela. Não é difícil reconhecer no começo do hino entoado pelos sacerdotes, o cântico da Igreja protestante:

Vem, ó vem, espírito da vida,
Deus verdadeiro, desde a eternidade!
Não será vã a força constante
Que tu nos infundes cada dia:
E assim haverá espírito, e luz, e fulgor
Nos corações obscuros.
Ó espírito de energia e de poder,
Novo espírito, de verdade,
Aviva tuas obras em nós... etc.

Este hino está perfeitamente em paralelo com as nossas anteriores considerações. Que os mesmos sacerdotes que o exaltam, repudiem o novo espírito vital, o novo símbolo, é algo que corresponde inteiramente à essência racionalista das criaturas epimetéicas. A razão procura sempre uma solução por meios racionais, conseqüente e lógica com o que decide em todas as situações e problemas de nível mediano, mas denunciando sua insuficiência logo que tem de enfrentar grandes e decisivas questões. É incapaz de criar a imagem, o símbolo. O símbolo é irracional. Quando o método racional se converte num beco sem saída — o que é habitual acontecer ao fim de certo tempo — então aparece a solução por onde menos se espera. ("Que poderá vir de bom de Nazaré?") Essa lei psicológica constitui, por exemplo, o fundamento das profecias messiânicas. As próprias manifestações proféticas são projeções do inconsciente que pressentiu o evento futuro. Sendo a solução irracional, a aparição do redentor prende-se a uma condição impossível, quer dizer, irracional: à gravidez de uma virgem, por exemplo.[168] Esta profecia é, como tantas outras, de duplo sentido; como, por exemplo: "A Macbeth nenhum poder inimigo abaterá, se não avançar para Dunsinan a floresta hostil de Birnam".

---

168 Isaías, VII, 14.

O nascimento do redentor, isto é, a gênese do símbolo, verifica-se onde menos se espera e chega, precisamente, donde é altamente improvável que possa vir uma solução. Assim disse Isaías (LIII, 1): "Mas quem acredita em nossas profecias? E a quem será revelado o braço do Senhor?"

"Então nasceu diante dele como um rebento e como uma raiz da terra estéril. Não tinha forma nem beleza; vimo-lo, mas não havia nele forma alguma que pudesse agradar-nos."

"Era o mais desprezível e desvalioso, todo sofrimento e enfermidade. Tão desprezível que se voltava a cara ao vê-lo. Por isso não lhe temos qualquer apreço."

A redenção surge não só donde menos se espera como aparece também sob uma forma que nada tem de recomendável para o critério epimetéico. No trecho onde o símbolo é repudiado, SPITTELER não se apóia conscientemente no modelo bíblico, pois se o fizesse notá-lo-íamos por suas palavras. Inspirou-se, outrossim, na mesma profundeza da fonte geradora dos símbolos de dissociação, onde os criadores e profetas beberam também.

O aparecimento do redentor pressupõe uma união dos contrastes: "Os lobos farão convivência com os cordeiros, e as panteras deitar-se-ão junto dos cabritos. Uma criança dominará os vitelos; e os jovens leões farão companhia aos cevados, num único bando".

"Vacas e ursos irão pastar juntos, e juntas andarão suas crias; os leões comerão palha como os bois."

"E uma criança de mama irá brincar no covil das serpentes; e a mais crescida meterá sua mão no antro dos basiliscos." [169]

A natureza do símbolo redentor é a de uma criança, [170] quer dizer, a infantilidade e a ausência de prevenção orientadora são algo próprio do símbolo e de sua função. Essa disposição "infantil" traz consigo o aparecimento como guia, em lugar da obstinação e do desígnio racional, de outro princípio cuja "divindade" equivale a "prepotência". Esse princípio-guia é de natureza irracional, motivo por que surge

169 Isaías, XI, 6 e segs.

170 O "menino prodigioso" de SPITTELER. Cf. KERENYI e JUNG, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1942.

envolto na aura do milagroso. Isaías expressa com muita beleza essa ligação (IX, 5): "Pois um menino nos nasceu. um filho nos foi dado e sobre seus ombros está o império; e chama-se milagroso, conselho, força, herói, pai eterno, príncipe da paz".

Essas determinações apresentam as qualidades essenciais do símbolo redentor, a que já nos referimos antes. O critério do influxo "divino" é a força irresistível do impulso inconsciente. O herói é sempre uma figura dotada de mágico poder, que torna possível o impossível. O símbolo é a estrada intermédia em que se opera a união dos contrastes, num movimento novo, manancial que jorra, espargindo fecundidade, após a prolongada seca. A ansiedade que precede o desfecho é comparável a uma gravidez:

"Tal como a grávida, quando está prestes a dar à luz, assim é o seu medo, e sua angústia, e assim grita em suas dores: o mesmo nos acontece, Senhor, quando estamos em tua presença".

"Grávidos nos sentimos também, e o medo se apossa de nós, cortando-nos o alento: mas à terra não podemos dar ajuda alguma..."

"Mas os teus mortos viverão, meus cadáveres ressuscitarão." [171]

No ato de redenção revive o que estava sem vida, o que estava morto; isto é, psicologicamente, aquelas funções que permaneciam inanimadas e estéreis, inativas, reprimidas, despre[illegible]das, subestimadas, etc., animam-se prontamente e começam a viver. É precisamente a função de validade inferior aquela que dá continuidade à vida que ameaçava extinguir-se na função diferenciada. [172] O tema ressurge na idéia de ἀποκατάστασις πάντων, do Novo Testamento, o conceito de restituição [173] que pressupõe um superior desenvolvimento da idéia, universalmente divulgada, do mito heróico, segundo o qual o herói, ao sair do ventre da baleia, arrebata igualmente seus pais e a quantos mais o monstro engolira, o que FROBENIUS designa como *"Allausschlüpfen"*. [174] Em

---

[171] Isaías, XXVI, 17 e segs.

[172] Cf. as anteriores considerações sobre as cartas de SCHILLER.

[173] "Aos Romanos", VIII, 19.

[174] FROBENIUS, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, 1904.

Isaías também se conserva a associação com o mito do herói, dois versículos mais adiante (XXVII, 1): "Quando chegar esse tempo, o Senhor castigará com sua dura, grande e forte espada o Leviatã, que é uma serpente rastejante, e o Leviatã que é uma serpente enroscada, e *estrangulará o dragão no mar*".

Com o nascimento do símbolo cessa a regressão da libido ao inconsciente. A regressão converte-se em progressão, a represa torna-se rio. Assim se quebra o poder de atração da força primária. E por isso Kule diria:

"KULE: — E eis que, em redor do meu leito, se erguem as belas formas de um futuro melhor. Ainda rudimentares mas de uma beleza imponente, embora inertes... Mas quem as despertasse dotaria o mundo de um melhor rosto. Seria um herói quem tal conseguisse!

A MÃE: — Heroísmo, entre angústias e protestos!

KULE: — Mas talvez ele [o herói] surja!

A MÃE: — *Teria que enterrar antes sua mãe.*" [175]

O tema do "dragão materno" já foi por mim tratado com grande pormenorização documental, pelo que me dispenso de repetições. [176] O desabrochar da nova vida e da nova fecundidade, onde menos se poderia esperar, também foi citado por Isaías (XXXV, 5 e segs.): "Abriram-se então os olhos dos cegos e os ouvidos dos surdos;

"E então os paralíticos deram saltos como os cervos e as línguas mudas entoaram hinos. Pois jorrará a água no deserto e os rios cruzarão as terras secas.

"E onde havia secura, haverá lagos; e onde a terra era estéril, jorrarão poços e fontes. Onde antes se estendiam os chacais, crescerão ervas, canaviais e juncos.

"*E aí mesmo haverá um caminho e uma estrada, à qual se chamará via sacra*, por onde os impuros não poderão passar. E será de um modo tal que quantos por ela sigam não possam errar as portas."

---

[175] BARLACH, E., *Der tote Tag*, págs. 30 e seg.

[176] Ver *Wandlungen und Symbole der Libido*. Encontramos em SPITTELER um paralelo na morte de Leviatã e na sujeição de Behemot.

O símbolo redentor é um caminho, uma via pela qual a vida pode avançar sem dor nem esforço.

HÖLDERLIN diz, em *Patmos*:

Próximo está
E difícil de alcançar, Deus.
Mas com o perigo, aumenta
A Redenção também.

É como se um Deus próximo representasse um perigo, quer dizer, como se a concentração de libido no inconsciente correspondesse a um risco para a vida consciente. Na realidade assim é: quanto mais libido se inverte, melhor dizendo, inverte-se por si mesma, no inconsciente, tanto mais aumenta o influxo, a possibilidade eficaz do inconsciente, o que, por outras palavras, quer dizer que todas as possibilidades funcionais recusadas, abandonadas, sobrevividas, até perdidas por completo há muitas gerações, revivem e começam a exercer um crescente influxo sobre a consciência, apesar da resistência desesperada do critério consciente. A redenção está no símbolo capaz de abranger o consciente e o inconsciente, logrando a sua união e conjugação. Enquanto a libido disponível da consciência, a pouco e pouco, se esgota na função diferenciada e se completa sempre com lentidão e dificuldade, e enquanto os sintomas de divergência se acumulam, aumenta, por outro lado, o perigo de um desbordamento e destruição pelos conteúdos inconscientes; mas, simultaneamente, cresce também o símbolo chamado a resolver o conflito assim formulado. Ora, o símbolo está vinculado, da maneira mais íntima que se possa imaginar, ao perigoso e ameaçador, pelo que pode ser confundido com ele ou provocar a destruição e o mal, precisamente por sua aparição. Em todo caso, a aparição do redentor está ligada ao que destrói e devasta. Se o velho não tivesse atingido a maturidade mortal, nada de novo apareceria e o velho não poderia nem necessitaria ser destruído, se não obstruísse de maneira perniciosa o caminho do novo. Esta natural união dos contrastes encontra-se em Isaías, VII, 14 e segs. Aí se diz que uma virgem dará à luz um filho cujo nome será Emanuel. É significativo o fato de Emanuel traduzir-se como "Deus conosco", isto é, conjugação com a *dynamis* latente do inconsciente, de que o símbolo redentor é a garan-

tia. Mas o que tal conjunção significa, desde já, encontra-se expresso nos dois versículos seguintes:

"Pois sem que a criança tenha aprendido a repudiar o mal e a aceitar o bem, será devastado o país ante cujos dois reis tremes".

VIII, 1: "E o Senhor me falou assim: Toma uma grande tábua e nela escreve, empunhando um estilete de grafite, como os homens usam: *Agarra depressa! A presa foge!*"

VIII, 3: "E assim me dirigi à profetisa: Tu ficarás grávida e terás um filho. E o senhor me falou: Diz-lhe "*Agarra depressa; a presa foge!...*"

"Pois antes que a criança possa dizer "querido pai!" e "querida mãe!" serão arrebatados o poder de Damasco e a presa de Samaria pelo rei da Assíria".

VIII, 6: "Pois este povo despreza a água de Siloa, que corre tranqüila..."

"Considera: Assim o Senhor fará cair sobre eles muitas e fortes águas caudalosas, em particular sobre o rei da Assíria e toda a sua magnificência, rios que saem todos de seus leitos e transbordam pelas margens."

"E abater-se-ão sobre Judá, inundando e arrastando tudo à sua frente, até chegar às barbas, e abrirão suas asas até que a tua terra, ó Emanuel, ficará coberta em toda a sua vastidão."

Já em meu livro sobre *Wandlungen und Symbole der Libido* [177] fiz referência ao fato de que o nascimento de Deus ocorre sob a ameaça do dragão, da inundação e do infanticídio. Psicologicamente, isto quer dizer que a *dynamis* latente pode abrir caminho para inundar a consciência. Isaías personifica esse perigo na figura do monarca estrangeiro que reina sob um poderoso e hostil império. Naturalmente, para Isaías, o problema não é de caráter psicológico mas algo concreto, em virtude de sua projeção interior. Em SPITTELER, pelo contrário, já se trata de um problema notoriamente psicológico e, por isso, está desligado do objeto concreto. Não obstante, exprime-se de uma forma bastante semelhante à de Isaías, se bem que devamos supor, apenas, uma influência

[177] Nova edição: *Symbole der Wandlung*, 1952.

consciente. O nascimento do redentor equivale a uma enorme catástrofe, ao surgir uma nova e poderosa vida onde nenhuma se suspeitava, nem força alguma, nem qualquer possibilidade de crescimento. Surge, portanto, do inconsciente, ou seja, daquela parte da psique que, premeditada ou impremeditadamente, não se conhece e, por isso, é tratada por todos os racionalistas como coisa de somenos valia. Dessa parte condenada e não-aceita provém o novo reforço de energia, a renovação vital. Mas, que é, então, isso condenado, não--aceito e não-acreditado? É, simplesmente, o conjunto de conteúdos psíquicos que tiveram de reprimir-se, por serem incompatíveis com os valores conscientes, ou seja, o feio, o imoral, o falso, o impróprio, o inútil, etc., enfim, tudo o que um determinado indivíduo assim lhe parecia, num dado momento. Ora, o perigo está em que o homem, em virtude da força com que essas coisas ressurgem, através de seu novo e prodigioso brilho, veja-se arrastado de modo tal que, por causa delas, recuse ou esqueça todos os antigos valores. O que antes era motivo de desprezo, é agora princípio supremo; o que antes era verdade, agora é erro. Esta inversão de valores corresponde à destruição dos valores vitais que vigoravam até o momento, sendo assim comparável à inundação que devasta um país.

Assim, em SPITTELER, a dádiva celeste de Pandora traz maldição à terra e aos homens. E tal como da caixa de Pandora, na lenda clássica, saem as doenças que assolam o país, assim a dádiva também dá lugar a calamidades semelhantes. Para compreendermos isto, é preciso ter em conta a natureza desse símbolo. Os primeiros que encontram a dádiva são camponeses, assim como são pastores os primeiros que se acercam do Redentor. Vão passando-a de uns a outros, dando-lhe voltas em suas mãos, "até que, por fim, deles se apossou um enorme espanto, ao notarem sua aparência estranha, imoral e fora da lei". [178] Levaram-na então ao rei e quando este, para submetê-la à prova, mostrou-a à consciência, a fim de que esta declarasse sim ou não, a consciência deu um salto, assustada, do estrado para o chão, e foi esconder-se debaixo do leito, "o que era impossível de prever". Como um caranguejo que foge, "fulminando com os olhos, crispando, ameaçadoras, as mandíbulas aduncas... as-

[178] SPITTELER, *loc. cit.*, pág. 133.

sim assomava a consciência, debaixo do leito, e aconteceu que quanto mais Epimeteu se aproximava, tanto mais a imagem recuava, com movimentos de repulsa. E assim, em silêncio, ali se agachou sem proferir palavra, nem uma sílaba sequer por muito que o rei insistisse, suplicasse e incitasse em diversos tons de fala".[179]

É evidente que a consciência antipatizara imenso com o novo símbolo, motivo por que o rei aconselhou os lavradores a levarem-no aos sacerdotes. "Bastou que o Hiphil-Hophal (Sumo Sacerdote) contemplasse o semblante da imagem para ficar assustado e fazer gestos de repugnância, gritando e clamando, enquanto cruzava os braços diante de si, para proteger-se:

"Fora com esta coisa desprezível, pois algo existe nela *de antidivino*, e carnal é seu coração, e a insolência cintila em seus olhos".[180]

Então os camponeses decidiram levar a dádiva à Academia. Mas para os mestres da preclara Escola, faltava à imagem "sentimento e alma" bem como "a gravidade que lhe competia. E, sobretudo, carecia de um pensamento orientador".[181]

Por fim, o ourives concluiu que a dádiva era uma jóia falsa e de material ordinário. No mercado, onde os camponeses tentaram desembaraçar-se da dádiva, encontraram a polícia do mercado. Os guardiães da justiça exclamaram, ao ver a imagem: "Tendes um coração em vosso peito e uma consciência em vossa alma, e ousais semelhante coisa, expondo publicamente aos olhos de todos essa nudez sem véus, desavergonhada e libidinosa?..."

"Afastai-vos, pois, depressa! E ai de vós se porventura deixardes que se manche com este espetáculo a pureza de nossos filhos e de nossas prudentes esposas!"[182]

O símbolo é caracterizado pelo poeta como algo estranho, imoral, ilegal, contrário à ética, oposto ao sentimento de nossa idéia do psíquico, assim como ao nosso conceito do divino, como algo sensual, despudorado e pernicioso, em alto

[179] *Loc. cit.*, pág. 139.
[180] *Loc. cit.*, pág. 142.
[181] *Loc. cit.*, pág. 144.
[182] *Loc. cit.*, pág. 147.

grau, para a saúde pública, como um incentivo às fantasias sexuais. Esses atributos determinam, portanto, uma essência que está em nítida contradição com os nossos valores morais e, em segundo lugar, também com o juízo estético de valor, sendo assim uma essência em que estão ausentes os altos valores do sentimento e em que a falta de um "pensamento orientador" refere-se à irracionalidade de seu conteúdo inteligível. O veredicto de "antidivino" poderia enunciar-se igualmente pela expressão "anticristão", já que esta estória não se encontra localizada na antiguidade remota nem na China. Esse símbolo é, pois, segundo todos os atributos, uma representação da função de validade inferior, logo, dos conteúdos psíquicos não-reconhecidos. Se bem que tal não seja dito em parte alguma, a imagem representa, sem dúvida alguma, uma figura humana desnuda, uma "forma viva".

Essa forma expressa a total liberdade de sermos como somos e, ao mesmo tempo, de sermos como efetivamente somos; pressupõe, assim, uma possibilidade máxima de beleza tanto estética quanto moral, mas de um modo natural e não na forma artificiosa e ideal do homem, tal como poderia ser. A tal imagem, colocada ante os olhos do homem, tal como é atualmente, não competirá nada menos do que soltar o que, preso e adormecido nele, não convive. Se o acaso quiser que ele esteja apenas semicivilizado e que uma sua metade se conserve bárbara, ante um espetáculo semelhante toda a sua barbárie erguer-se-á desperta. O ódio do homem concentra-se sempre naquilo que o torna consciente de suas más qualidades, naquilo que o torna claramente cônscio disso. Por esse motivo se pode dizer que o destino da dádiva preciosa estava selado desde o momento de sua aparição no mundo. O pequeno pastor mudo que foi o primeiro a encontrá-la, foi espancado até ficar agonizante pelos camponeses furiosos, os quais lançaram depois, com violência, a dádiva à rua. Assim conclui o símbolo redentor o seu curso, breve, mas típico. A influência da idéia cristã da Paixão é inegável. A natureza redentora da dádiva também fica esclarecida pelo fato de só aparecer uma vez em cada mil anos; é um raro evento, esse "florescer do tesouro" e essa aparição de um Salvador, de um Saoshyant, de um Buda.

O final reservado pelo destino à dádiva tem um caráter misterioso: cai nas mãos de um judeu errante. "Não era um judeu deste mundo, e seus trajos eram sobremodo estra-

nhos".[183] Esse judeu de tão especial aspecto só pode ser *Assuero*, o que repudiou o Salvador vivo e que, por assim dizer, roubou uma imagem do redentor. A lenda de Assuero é uma lenda cristã tardia que, como tal, não pode datar-se além dos princípios do século XVII.[184] Provém, psicologicamente, de uma soma de libido ou fragmento de personalidade que não encontra aplicação na disposição cristã, relativamente à vida e ao mundo, sendo por isso reprimida. Desse fragmento sempre os judeus foram um símbolo, daí resultando a alucinante perseguição medieval contra eles. A idéia do homicídio ritual contém a idéia do repúdio do redentor, de uma forma acentuada, pois um argueiro no olho próprio é uma viga no olho do vizinho. A idéia do homicídio ritual representa também um papel em Spitteler, ao roubar o judeu errante o menino prodigioso enviado ao céu. Esse pensamento constitui uma projeção mitológica da percepção inconsciente de que o influxo redentor é anulado, repetidamente, pela presença no inconsciente de uma fração irredimida. Essa fração irredimida, não-domesticada, ineducada ou bárbara, que só agrilhoada pode ser sujeita e mesmo assim não pode ainda ser deixada à solta, é projetada sobre as gentes que não aceitaram o cristianismo, sendo assim, na realidade, aquele fragmento que não passou ainda pelo processo de domesticação do cristianismo. Existe a percepção inconsciente dessa fração rebelde, cuja existência haveria vontade de negar... resultando daí sua projeção. A inquietação é uma expressão concreta da irredenção. A parte irredimida apodera-se logo da nova luz, da energia do novo símbolo. Dessa maneira fica expresso o que, de um modo distinto, já expusemos com referência ao impacto do símbolo na psique geral, isto é, que o símbolo suscita um alvoroço em todos os conteúdos reprimidos e não-reconhecidos, tal como acontece, por exemplo, aos "guardiães do mercado" e a Hiphil-Hophal, que em conseqüência da oposição inconsciente à sua própria religião faz salientar o caráter antidivino e carnal do símbolo. O afeto do repúdio corresponde à soma de libido reprimida. Com a transformação moral da pura dádiva celeste nas febris maquinações quiméricas dessas mentes, consuma-se o sacrifício ritual. Con-

---

[183] *Loc. cit.*, pág. 163.

[184] E. Koenig, *Ahasver*, 1907.

tudo, a aparição do símbolo não deixou de produzir seus efeitos. É certo que não foi aceito em sua forma pura, mas foi digerido pelas potências arcaicas e indiferenciadas, para o que contribuíram substancialmente a moralidade e estética conscientes. E dessa maneira tem início a enantiodromia, a transformação do valor que ate o momento era vigente em algo desprovido de valor, a metamorfose do Bem em Mal.

O reino do Bem, de que Epimeteu é o rei, estava desde há muito tempo em luta com o reino de Behemoth. Recorde-se que *Behemoth e Leviatã* [185] são *dois monstros de Deus* no "Livro de Jó", expressões simbólicas de seu poderio e força. Como símbolos animais primários caracterizam psicologicamente as energias aplicadas da natureza humana. [186] Por isso Jeová disse: "Vê Behemoth, a quem criei junto de ti..."

"Vê, sua força está em seus músculos, seu poder nos tendões de seu ventre. Sua cauda ergue-se como um cedro e são espessos os tecidos de suas patas. [187] Por ele começam os caminhos de Deus." [188]

Convém prestar atenção ao fato de que com essa força "começam os caminhos de Deus", quer dizer, partindo de Jeová, o Deus judaico que no Novo Testamento se despe da antiga forma, deixando assim de ser o Deus da Natureza. Do ponto de vista psicológico, quer isto dizer que esse aspecto instintivo e primário da libido acumulada no inconsciente é refreado, permanentemente, na disposição cristã. Dessa maneira, reprime-se uma metade de Deus, é imputada à responsabilidade do homem e, em última análise, limitada aos domínios do Diabo. Daí resulta que, quando a energia inconsciente começa a surgir, quando "começam os caminhos de Deus", Deus aparece na forma de Behemoth. [189] O mesmo poderia ser dito, com boas razões, que Deus se apresenta em

---

[185] SPITTELER, *loc. cit.*, pág. 179.

[186] Cf. *Wandlungen und Symbole der Libido*, pág. 58, assim como R. SCHAERF, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, em JUNG, *Symbolik des Geistes*, 1948.

[187] A Vulgata diz, inclusive: *nervi testiculorum ejus perplexi sunt.* Em SPITTELER, Astartéia é, eloqüentemente, filha de Behemoth.

[188] "Livro de Jó", XL, 10 e segs.

[189] Cf. FLOURNOY, *Une Mystique Moderne*, Archives de Psychologie, Tomo XV, 1915.

figura diabólica. Mas essas avaliações morais são ilusões ópticas: as forças da vida estão acima do juízo axiológico. MESTRE ECKHART disse: "Se digo, pois, Deus é bom, não é verdade: eu sou bom. Deus não é bom! Vou ainda mais longe: eu sou melhor que Deus! Pois só o que é bom pode ser melhor e só o que pode ser melhor pode chegar a ser o Melhor. Deus não é bom, logo não pode ser melhor e ao não poder ser melhor também não pode chegar a ser o Melhor. Longe de Deus se situam essas três determinações, "bom", "melhor", "o melhor"; Deus está acima das três".[190]

A conseqüência seguinte do símbolo redentor é a união dos pares opostos; assim, verifica-se a conjunção do reino ideal de Epimeteu com o reino de Behemoth; quer dizer, a consciência moral estabelece uma perigosa união com os conteúdos inconscientes e a respectiva libido. Ora, a Epimeteu foram confiados os filhos de Deus, isto é, os bens supremos da humanidade, sem os quais o homem não passa de uma fera. Pela conjunção com o próprio contraste inconsciente, sobrevém o perigo de deserção, aniquilamento e transbordamento, quer dizer, os valores da consciência poderiam perder-se sob a avalanche dos valores energéticos do inconsciente. Se a imagem da beleza e moral naturais tivesse sido aceita e protegida; e se, em virtude apenas de sua inocente naturalidade, não tivesse servido de estímulo à sufocante imundície acumulada nos fundos da nossa cultura "moral", os filhos de Deus não teriam então corrido perigo, apesar do pacto com Behemoth, pois a todo momento Epimeteu poderia distinguir, nesse caso, entre o valor e o sem-valor. Mas parecendo o símbolo inaceitável à nossa parcialidade e à nossa diferenciação (simultaneamente, mutilação) racionalista, falta toda e qualquer norma para o valor e o não-valor. Não obstante, quando ocorre a união dos pares opostos, como um evento máximo, sobrevém forçosamente o perigo de inundação e destruição e isto, de um modo eloqüente e característico, ocorre mediante a infiltração clandestina de perigosas tendências contrárias, sob o disfarce de "conceitos justos", convenientes e adequados. O Mal e o pernicioso também podem ser racionalizados e estetizados. Assim, os filhos de Deus são entregues a Behemoth, um

---

190 *Von der Erneuung am Geiste.* BUETTNER, *loc. cit.*, Vol. I, pág. 165.

após outro, quer dizer, os valores conscientes são trocados pelo puro instintivismo e imbecilização. As tendências bárbaras e grosseiras, antes inconscientes, devoram os valores conscientes, razão por que se estabeleceu como símbolo do *princípio de Behemoth e Leviatã, uma baleia incisível*, ao passo que a *ave* é o símbolo que se atribui ao reino epimetéico. A baleia, como habitante dos mares, é geralmente o símbolo do inconsciente que traga e devora.[191] A ave, como habitante dos ares puros e límpidos, é símbolo do pensamento consciente, inclusive do ideal (asas!) e do Espírito Santo.

A intervenção de Prometeu evita a derrocada definitiva do Bem. Liberta o último dos filhos de Deus, o Messias, do poder de seus inimigos. O Messias torna-se herdeiro do reino de Deus, enquanto Prometeu e Epimeteu, personificações dos contrastes opostos, retiram-se juntos para o seu "Vale nativo". Ambos estão livres de poderes de mando: Epimeteu porque a isso teve de renunciar e Prometeu porque a tal nunca aspirou. Em termos psicológicos, isto quer dizer que a introversão e extroversão deixam de ser, em seus domínios, diretrizes unilaterais, assim terminando também a dissociação da psique. Em seu lugar aparece uma nova função, simbolicamente representada por um menino chamado Messias, que durante um vasto interregno permaneceu adormecido. Messias é o mediador, o símbolo de uma nova disposição aglutinante dos contrastes antagônicos. É a Criança, o Menino, segundo a antiga herança do "*puer aeternus*" (a criança eterna), que por sua juventude indica o renascimento, a recuperação do perdido *(Apokatastasis)*. O que Pandora trouxe à terra como imagem, o repudiado pelos homens, o que foi sua perdição, cumpre-se no Messias. A esta associação simbólica corresponde uma observação freqüente na prática da Psicologia analítica: quando em sonhos aparece um símbolo, é rechaçado (pelos motivos longamente expostos) e suscita mesmo uma reação contrária que equivale à invasão de Behemoth. Desse conflito resulta uma simplificação da personalidade, relativamente às características básicas do indivíduo, existentes desde o começo da vida e que garantem a

---

[191] Cf. a abundante documentação em *Wandlungen und Symbole der Libido*.

ligação entre a personalidade madura e as fontes de energia da infância. Como SPITTELER demonstrou, existe nesse trânsito o grave perigo de que, em vez do símbolo, sejam admitidos por manobras racionalistas os instintos arcaicos excitados e se instalem nas formas tradicionais de concepção.

O místico inglês W. BLAKE disse: "Há duas categorias de homens: os *fecundos*[192] e os *devoradores*.[193] A religião é uma tentativa de reconciliação entre ambos".[194] Com estas palavras de BLAKE, que de maneira tão simples condensam as idéias fundamentais de SPITTELER e minhas próprias considerações, desejaria encerrar este capítulo. Se lhe dei uma extensão extraordinária e, de certo modo, imprevista, o fato deve-se, como na análise feita às cartas de SCHILLER, ao intuito de querer cabalmente corresponder, mediante o nosso estudo, à riqueza de pensamentos e sugestões contidos no *Prometheus und Epimetheus*, de SPITTELER. Procurei reduzir-me, na medida do possível, ao essencial, passando por alto, propositadamente, uma série de problemas que teriam de ser tratados num estudo global da obra.

---

192 *The prolific* = o fecundo, o que dá de si.

193 *The devouring* = o que devora, o que toma para si.

194 *"Religion is an endeavour to reconcile the two!"*, *Poetical Works*, 1906, Vol. I, pág. 249. Cf. *The Marriage of Heaven and Hell*, em *The Writings of William Blake*, Londres, 1925, pág. 190.

VI

O PROBLEMA DOS TIPOS NA PSICOPATOLOGIA

Encontramo-nos, doravante, empenhados no intuito de estabelecer, sob o ponto de vista da Psiquiatria, dois tipos destacados da confusa multiplicidade das chamadas *inferioridades psicopáticas.* Esse grupo, incrivelmente vasto, abrange todos os estados psicopáticos limítrofes, que já não se podem incluir no domínio das psicoses, propriamente ditas, quer dizer, todos os estados de neurose e de degeneração como sejam, entre outros, as inferioridades intelectuais, morais, afetivas e demais de caráter psíquico. Tal intento foi levado a efeito por Otto Gross, que publicou em 1902, com o título *Die zerebrale Sekundärfunktion*, um estudo teórico cuja hipótese básica o levou ao estabelecimento de dois tipos psicológicos.[1] Embora o material empírico por ele estudado seja extraído da área da inferioridade psíquica, nada impede que se transporte, porém, o ponto de vista assim obtido para o domínio mais vasto da Psicologia normal, uma vez que o estado de desequilíbrio psíquico apenas pressupõe, para o investigador, uma oportunidade particularmente favorável para observar, com uma nitidez quase excessiva, determinados fenômenos psíquicos que, dentro dos limites normais, só são perceptíveis de um modo bastante imperfeito. O estado anormal serve-nos, com freqüência, de lente de aumento. O próprio Gross, como veremos, estende suas conclusões, no capítulo final da citada obra, a mais vastas áreas.

---

[1] Uma exposição exaustiva dos seus tipos, mas sem alterações essenciais, é-nos dada por Gross em seu livro *Über psycopathische Minderwertigkeiten*, 1909, págs. 27 e segs.

X

DESCRIÇÃO GERAL DOS TIPOS

1. *Introdução*

Nas páginas que se seguem, tentarei fazer uma descrição geral da psicologia dos tipos. Em primeiro lugar, considerarei os dois tipos gerais que designamos como introvertido e extrovertido. Em seguida, procurarei oferecer uma determinada característica daqueles tipos mais especiais cuja singularidade chega a produzir-se em virtude do indivíduo tentar, principalmente, adaptar-se e orientar-se pela função que nele estiver mais diferenciada. Designarei os primeiros como *tipos gerais de disposição,* que se distinguem pela direção dada a seus interesses e ao movimento da libido; os segundos serão designados como *tipos funcionais.*

Os tipos gerais de disposição distinguem-se, como se viu reiteradamente nos capítulos anteriores, por sua tendência particular em relação ao objeto. O introvertido comporta-se da maneira adequada à abstração. No fundo, está sempre disposto a privar o objeto de libido, como se tivesse de evitar e impedir a preponderância do objeto. O extrovertido, pelo contrário, comporta-se positivamente em face do objeto. Afirma a sua significação em tal medida que orientará sua propensão subjetiva no sentido do objeto e relacioná-la-á consigo próprio, de um modo constante. No fundo, o objeto nunca tem para ele valor suficiente e por isso tem de acentuar-se a sua significação. Os dois tipos são completamente distintos, e o contraste é de tal maneira evidente que a sua existência se impôs inclusive ao leigo nessas matérias, uma vez que lhe tenha sido apontada. Todos estamos familiarizados com essas naturezas fechadas, difíceis de conhecer, freqüentemente tímidas, que constituem o mais flagrante contraste com

aquelas outras naturezas abertas e acessíveis, que se dão bem com todo mundo, ou que talvez briguem e discutam, mas estabelecem sempre uma relação, influenciam sempre as demais pessoas e permitem que estas influam nelas. Estamos inclinados, naturalmente, a considerar essas diferenças como casos peculiares e individuais de caráter. Mas quem tiver a oportunidade de conhecer a fundo grande número de pessoas notará que, em semelhante contraste, não se trata, absolutamente, de casos individuais e isolados, mas, outrossim, de disposições típicas muito mais genéricas do que uma experiência psicológica limitada poderia deixar supor. De fato, trata-se, como os anteriores capítulos terão suficientemente demonstrado, de um contraste fundamental, umas vezes evidente, outras menos claro, mas sempre visível quando se trata de indivíduos de personalidade marcante. Não só encontramos semelhantes tipos humanos entre os cultos como em todas as camadas sociais. Tanto se pode comprovar a sua existência no trabalhador ou no camponio mais vulgares, como nos indivíduos mais diferenciados de uma nação. A diferenciação de sexo também não exerce qualquer influência no caso. Os mesmos contrastes se observam entre as mulheres de todas as camadas sociais.

Uma tão grande propagação por certo não poderia ocorrer se se tratasse de um assunto de consciência, de disposições consciente e deliberadamente escolhidas. Nesse caso, uma determinada camada social, localmente restrita, que tivesse recebido a mesma educação e idêntica instrução, seria o expoente principal de uma dessas disposições. Mas não só isto não acontece como, de fato, ocorre tudo ao contrário, quer dizer, os tipos distribuem-se indiscriminadamente, ao que parece. Na mesma família, um dos filhos é introvertido e o outro é extrovertido. Como, de acordo com esses fatos, não é possível tratar-se, no tipo de disposição, como fenômeno geral e em aparência casualmente repartido, de uma questão de juízo consciente ou de consciente propósito, deverá então sua existência, por certo, a uma causa inconsciente, instintiva. O contraste de tipos terá, portanto, como fenômeno psicológico de ordem geral, um precedente biológico de uma ou outra espécie.

A relação entre sujeito e objeto é, biologicamente considerada, uma *relação de ajustamento,* uma vez que toda relação entre sujeito e objeto pressupõe sempre efeitos modifi-

cadores de um sobre o outro. Essas modificações constituem o ajustamento. As disposições típicas a respeito do objeto sao, portanto, processos de ajustamento. A natureza conta com dois caminhos fundamentais e distintos de ajustamento e de possível resistência ao mesmo, por parte dos organismos. Um caminho é o da fecundidade intensificada, com um poder de defesa e duração de vida relativamente escassos em cada indivíduo; o outro caminho é o da dotação do indivíduo com múltiplos meios de conservação própria, mas de fecundidade relativamente diminuta. Esse contraste biológico não só nos dá uma analogia como tambem uma base geral para os nossos meios de ajustamento psicológico. Eu gostaria de cingir-me, neste ponto, a uma referência geral, quer dizer, por uma parte, à particularidade de entrega constante de si mesmo que singulariza o extrovertido e, por outra parte, à tendência para defender-se das solicitações exteriores e evitar toda a emissão de energia que se dirija diretamente ao objeto, que caracteriza o introvertido, a par da tendência para obter uma posição tão sólida e segura quanto possível. A intuição de BLAKE não classificaria em vão essas duas disposições como "*prolific*" e "*devouring type*".[1] Como nos ensina a Biologia geral, ambos os caminhos são viáveis e eficazes à maneira respectiva. O mesmo acontece com as disposições típicas. O que uma consegue por relações em massa, a outra consegue-o por um monopólio.

O fato de que desde os primeiros anos da infância já é possível, ocasionalmente, reconhecer-se com segurança a disposição típica, força-nos a supor que uma determinada disposição psíquica não é imposta pela luta pela existência, tal como geralmente se interpreta. Poder-se-ia objetar, com fundamentos, por certo, que também a criança, inclusive o bebê, possuirá já, embora de natureza inconsciente, essa capacidade de ajustamento psicológico, a qual resulta, sobretudo, do caráter peculiar das reações específicas provocadas na criança pela influência materna. Este argumento pode valer-se de fatos indiscutíveis, mas também poderá ser abalado se recorrermos ao fato, igualmente indiscutível, de que em dois filhos da mesma mãe é possível encontrar, desde muito cedo, tipos completamente distintos, sem que se possa comprovar qualquer alteração na disposição típica da mãe. Se bem que

---

[1] Cf. o último parágrafo do capítulo V do presente volume.

eu não pretenda, evidentemente, rebaixar a tremenda importância da influência dos pais, essa experiência obriga-nos, contudo, a concluir que o fator decisivo terá de buscar-se na própria disposição da criança. Em última análise, portanto, haverá que atribuir à disposição individual, dada a maior igualdade possível de condições externas, a inclusão das crianças num ou noutro tipo. Só tenho em vista, naturalmente, os casos que se dão em condições normais. Sob condições anormais, quer dizer, onde estiverem em causa disposições extremas e, portanto, anormais das mães, pode-se impor aos filhos uma disposição relativamente idêntica, violentando a disposição individual que porventura teria escolhido outro tipo se não tivesse havido a intervenção de perturbadoras influências exteriores e anormais. Sempre que se verifica semelhante falsificação do tipo, imposta por uma influência estranha, o indivíduo acabará geralmente neurótico, com o decorrer do tempo, e sua cura só será possível restaurando nele a disposição que naturalmente lhe correspondia.

No que diz respeito à disposição peculiar, apenas sei dizer que há, evidentemente, indivíduos com maior facilidade e capacidade (ou têm maior conveniência) de ajustamento, de uma ou outra maneira. Teríamos de considerar aqui várias causas inacessíveis ao nosso conhecimento, em última análise, causas de natureza fisiológica. Deduzi a probabilidade de que se possa tratar, com efeito, de tais causas, do fato comprovado de que uma inversão de tipo pode, em certas circunstâncias, prejudicar imenso o bem-estar fisiológico do organismo, uma vez que, na maioria dos casos, produz um forte abatimento.

2. *O Tipo Extrovertido*

Para maior clareza da nossa exposição, torna-se necessário, na descrição deste tipo e do seguinte, efetuar o confronto da psicologia do consciente e do inconsciente. Passemos, em primeiro lugar, à descrição dos *fenômenos da consciência.*

a) *A Disposição Geral da Consciência*

Todos nós sabemos que cada indivíduo se orienta de acordo com os dados que o mundo exterior lhe fornece. Contudo, observamos que isso acontece de um modo mais ou menos

decisivo. O fato de que está fazendo frio lá fora impele uma pessoa a vestir um casacão, enquanto outra acredita, fiel ao seu propósito de enrijamento físico, que pode prescindir de qualquer proteção especial. Um admira o novo tenor porque todo mundo o admira, enquanto outro não o admira não porque o tenor lhe desagrade, mas porque acredita que o que todos admiram não é, forçosamente, digno de ser admirado. Um acomoda-se às circunstâncias dadas porque, segundo a experiência demonstra, não é possível outra coisa; mas outro está convencido de que, embora uma coisa tenha acontecido mil vezes, na milésima-primeira trata-se de uma novidade, e assim por diante. O primeiro orienta-se de acordo com os dados exteriores, ao passo que o segundo prefere manter um ponto de vista que se interpõe entre ele e o objetivamente dado. Quando predomina a orientação segundo o objeto e o objetivamente dado, de modo que as principais e mais freqüentes decisões e ações estejam condicionadas, não por pontos de vista subjetivos mas por circunstâncias objetivas, falamos de tipo extrovertido. Quem assim pensa, sente e atua, numa palavra, quem vive *diretamente* de acordo com as relações objetivas e seus requisitos, no bom ou no mau sentido, podemos afirmar que é um extrovertido. Vive de maneira tal que, evidentemente, o objeto representa em sua consciência, como grandeza determinante, uma função mais importante do que a do seu ponto de vista subjetivo. É claro que tem opiniões subjetivas, mas a sua força determinante é menor do que a das condições objetivas exteriores. É por isso que nunca previu a possibilidade de deparar, em sua própria intimidade, com alguma espécie de fator absoluto, pois só encontra tais fatores no mundo exterior. De maneira epimetéica, sua intimidade entrega-se à exigência externa, não sem luta, por certo. Mas, no fim de contas, a decisão favorece sempre a condição subjetiva. Toda a sua consciência está olhando para fora, pois a determinação importante e decisiva sempre vem de fora. Mas, se assim acontece, é porque assim espera que aconteça. Partindo dessa disposição fundamental obtêm-se, por assim dizer, todas as singularidades de sua psicologia, enquanto estas não se baseiam no primado de uma função psicológica determinada ou em particularidades individuais.

O *interesse* e a *atenção* acompanham os acontecimentos objetivos, sobretudo os do mundo que nos cerca. Não só as

pessoas, mas as coisas inspiram também interesse. Nesta conformidade, a maneira como *se atua* é igualmente influenciada por pessoas e coisas. Recorre diretamente a determinações e dados objetivos, através dos quais integralmente se explica, por assim dizer. O atuar está evidentemente referido a relações objetivas. Mesmo que a atuação não constitua simples reação às excitações do mundo circundante, revela sempre um caráter aplicável às circunstâncias reais e, dentro dos limites do objetivamente dado, encontra espaço adequado e suficiente. Não mostra qualquer tendência séria para ultrapassar tais limites. O mesmo se pode dizer quanto ao interesse. Nos eventos objetivos encontra uma excitação quase inesgotável, de modo que o interesse não pede, normalmente, mais do que isso. As leis morais do trato entre pessoas (e da ação pessoal) coincidem com os requisitos correspondentes da sociedade ou com a concepção moral vigente. Se esse critério moral vigente e geral fosse distinto do que é, as diretrizes morais subjetivas também seriam diversas, sem que por esse motivo tivesse de haver uma alteração do hábito psicológico total.

Esse severo relativismo da pessoa, ante os fatores objetivos, de maneira alguma supõe, como poderia parecer, uma adaptação total, inclusive ideal, às condições gerais da vida. Para um ponto de vista extrovertido, semelhante *ajustamento* ao objetivamente dado parecerá, com certeza, uma adaptação total, pois a esse ponto de vista não é concedido, em geral, outro critério. Contudo, vendo as coisas por um ângulo mais elevado, é absolutamente impossível afirmar que o objetivamente dado seja, acima de tudo, o normal. As condições objetivas podem, histórico-temporalmente ou localmente, ser anormais. Um indivíduo que se ajuste a semelhantes circunstâncias marchará, certamente, de acordo com o estilo anormal do mundo que o cerca, mas, ao mesmo tempo, ambos se encontram — o indivíduo e o seu "mundo" — numa situação anormal, no tocante às leis universalmente válidas da vida. O indivíduo pode, sem dúvida, progredir em tais circunstâncias, mas só até o momento em que, por violar as leis universais da vida, se afunda com tudo o que o cerca. Participará nesse descalabro com a mesma segurança com que antes se acomodava ao objetivamente dado. O que ele fizera fora acomodar-se, não ajustar-se, pois o ajustamento requer algo mais do que o cômodo estar de acordo, sem obstáculos, com

quaisquer condições que, em cada caso, se destaquem no seu mundo imediato e circundante. (Estou-me referindo ao Epimeteu de SPITTELER.) O ajustamento exige a observância daquelas leis que representem algo mais universal do que as circunstâncias histórico-temporais e locais. Na simples acomodação reside, com efeito, a limitação do tipo extrovertido normal.

O tipo extrovertido deve agradecer sua "normalidade", por um lado, à circunstância de acomodar-se quase sem dificuldades sérias às condições dadas, não tendo, naturalmente, outra pretensão que não seja a de esgotar as possibilidades que lhe são objetivamente dadas, como, por exemplo, escolher a profissão que neste lugar e neste momento lhe oferece possibilidades mais promissoras, fazer ou produzir aquilo que de momento é preciso, evitar toda a novidade que não seja de uma convincente evidência, deixar de fazer quanto exceda aquilo que de nós se espera. Por outro lado, contudo, sua "normalidade" baseia-se também na importante circunstância de que o extrovertido leva em conta a efetividade de suas necessidades subjetivas. Este é, de fato, o seu ponto frágil, pois a tendência do seu tipo desloca-se de tal maneira de dentro para fora, que até o mais evidente, para os sentidos, de todos os fatos objetivos, a saúde do corpo, não é tido suficientemente em conta, considerado como coisa pouco objetiva, muito pouco "exterior", e assim não chega sequer a verificar-se a satisfação de necessidades elementares, imprescindíveis para o bem-estar físico. Por conseguinte, o corpo ressente-se, para não mencionar a alma. Mas esta circunstância é pouco notada, regra geral, pelo extrovertido, e menos ainda por quantos o rodeiam, intimamente, no ambiente familiar. Só se dará conta da perda de equilíbrio quando tiver as primeiras sensações físicas anormais.

Nessa altura, já não poderá ignorar o fato palpável. É natural que o considere como algo concreto e "objetivo", pois para a sua mentalidade não existe qualquer outra coisa... nele próprio. Quanto ao resto, está sempre disposto a acreditar que se trata de "imaginação". Uma disposição demasiado extrovertida pode chegar a um tal extremo contra o sujeito que este acabe totalmente sacrificado; por exemplo, em conseqüência de um constante aumento dos negócios, pois há encomendas e é preciso corresponder às possibilidades que se oferecem, até esgotá-las.

O risco que o extrovertido corre é o de ser absorvido pelos objetos, perdendo-se ele próprio neles, totalmente. As perturbações funcionais (nervosas) ou genuinamente físicas, que assim ocorrem, têm um significado compensador, pois obrigam o sujeito a uma restrição involuntária. Se os sintomas forem funcionais, poderão exprimir simbolicamente, por sua natureza peculiar, a situação psicológica. É, por exemplo, o caso de uma cantora cuja fama alcançou rapidamente alturas perigosas, o que lhe impõe um desgaste desproporcional de energias; de repente, por uma inibição nervosa, tem uma falha nas notas altas. Num homem que, desde as mais humildes origens ascendeu rapidamente a uma posição social de influência e repleta de promessas, manifestam-se psicogenicamente todos os sintomas do mal-das-montanhas. Um indivíduo que se dispõe a contrair matrimônio com uma mulher de caráter bastante duvidoso, a quem *ele* adora desmesuradamente, sente-se atacado de um espasmo nervoso na garganta, o que o obriga a reduzir sua alimentação para duas xícaras de leite por dia, exigindo cada uma três horas para ser bebida. Isto impede-o, efetivamente, de visitar sua noiva, pois vê-se obrigado a tratar exclusivamente da própria alimentação. Um indivíduo que já não pode agüentar o peso de trabalho que seu negócio exige e cujo progresso foi devido ao seu próprio esforço, é vítima de ataques de sede nervosos e, em conseqüência desses acessos constantes, acaba por entregar-se rapidamente a um alcoolismo histérico. Em minha opinião, a mais freqüente forma de neurose do tipo extrovertido é a histeria.

O caso histérico clássico está sempre caracterizado por uma superlativamente exagerada relação com as pessoas, bem como por uma acomodação, realmente imitativa, às circunstâncias, que é uma de suas peculiaridades características. Traço fundamental da natureza histérica é a constante tendência para tornar-se interessante e causar impressão nas pessoas. Traço correlativo é a proverbial sugestionabilidade, o ser influenciável por outras pessoas. Uma inequívoca extroversão revela-se também na ânsia de comunicação dos histéricos que, por vezes, chega aos relatos de conteúdo puramente fantástico, dando origem à repreensão da mentira histérica. O "caráter" histérico é, em primeiro lugar, um exagero da disposição normal, logo complicada com reações compensadoras por parte do inconsciente, as quais, perante a exagerada extroversão, impõem a introversão à energia psí-

quica, mediante perturbações físicas. Pela reação do inconsciente surge outra categoria de sintomas que se reveste de um caráter mais introvertido. Aqui se inclui, sobretudo, a atividade da fantasia mórbida intensificada. Depois dessa caracterização geral da disposição extrovertida, passemos a descrever as alterações a que essa disposição submete as funções psicológicas fundamentais.

b) *A Disposição do Inconsciente*

Talvez pareça estranho que se fale de uma "disposição do inconsciente". Como já expliquei detalhada e longamente, penso que a relação entre inconsciente e consciência tem um caráter compensatório. Segundo este ponto de vista, pode-se atribuir ao inconsciente uma disposição, do mesmo modo que à consciência.

Destaquei a tendência da disposição extrovertida para uma certa unilateralidade, quer dizer, para deixar que prevaleça o fator objetivo no decorrer do acontecimento psíquico. O tipo extrovertido está sempre disposto à entrega, em favor (aparentemente) do objeto, e à assimilação do seu sujeito ao objeto. Aludi circunstanciadamente às conseqüências que podem resultar de um exagero da disposição extrovertida, ou seja, da opressão prejudicial do fator subjetivo. Será de esperar, portanto, que uma compensação da disposição extrovertida realce, de maneira especial, o fator subjetivo, quer dizer, comprovar-se-á no inconsciente uma tendência acentuadamente egocêntrica. Com efeito, essa tendência pode ser comprovada na prática. Não me detenho aqui no aspecto casuístico, o que farei posteriormente, ao procurar expor a disposição característica do inconsciente, em cada tipo funcional. Como, por ora, trata-se apenas da compensação de uma disposição geral extrovertida, limitar-me-ei a uma caracterização igualmente geral da disposição compensatória do inconsciente.

A disposição do inconsciente, na acepção de um complemento efetivo da disposição consciente extrovertida, tem uma espécie de caráter de introversão. Concentra a energia no momento subjetivo, quer dizer, sobre todos os requisitos e necessidades que uma disposição consciente excessivamente extrovertida oprimiu ou reprimiu. Pelo que foi anteriormente dito, é evidente e fácil de perceber que uma orientação no sentido do objeto e do objetivamente dado terá que vio-

lentar, fatalmente, um sem-número de emoções, opiniões, desejos e necessidades, privando-os da energia que deveria, naturalmente, corresponder-lhes. O homem não é uma máquina transformável para fins totalmente diversos e que, na hipótese de ser transformada, continue funcionando com a mesma regularidade de antes. O homem leva sempre consigo toda a sua história e a história da humanidade. Com efeito, o fator histórico representa uma necessidade vital, à qual compete responder com uma sábia economia. Ao passado deve ser consentido, de algum modo, que fale e conviva no presente. A total assimilação ao objeto tropeçará, pois, no protesto da oprimida minoria do preexistente e do que existiu desde um princípio. Por essa reflexão genérica poder-se-á compreender que os requisitos inconscientes do tipo extrovertido possuem um caráter primitivo, infantil e egoísta. Quando Freud disse, a respeito do inconsciente, que pode "somente desejar", devemos entender que se referia, no mais elevado grau, ao inconsciente do tipo extrovertido. A acomodação e assimilação ao objetivamente dado impedem que as emoções insuficientemente subjetivas se tornem conscientes. Essas tendências (pensamentos, desejos, afetos, necessidades, sentimentos, etc.), segundo o grau em que são reprimidas, adotam um caráter agressivo, quer dizer, quanto menos reconhecidas forem, tanto mais infantis e arcaicas se tornam. A disposição consciente priva-as de sua dotação de energia relativamente disponível, concedendo-lhes apenas que conservem aquela dose de energia de que não foi capaz de as desapossar. Esse resto, de um poder ainda apreciável, é o que se deve considerar como instinto primitivo. O instinto não pode ser suprimido pelas imposições arbitrárias de um único indivíduo, pois que, para isso acontecer, seria necessária a transformação lenta e orgânica de muitas gerações, visto ser o instinto a expressão energética de uma determinada conformação orgânica.

Assim, na opressão de toda e qualquer tendência, acaba sempre por ficar uma dose considerável de energia que corresponde ao poder do instinto e mantém sua eficácia, se bem que, ao ser privado de certas quantidades de energia, tenha passado ao nível inconsciente. Quanto mais completa for a disposição extrovertida consciente, tanto mais infantil e arcaica será a disposição inconsciente. O egoísmo que caracteriza a disposição inconsciente é algo que, por vezes, excede largamente o infantil, alcançando os limites do brutal

e do perverso. Aí encontram terreno propício os desejos incestuosos que FREUD descreve. Claro que todas essas coisas são completamente inconscientes e mantêm-se ocultas aos olhos do observador leigo, enquanto a disposição extrovertida consciente não atingir um elevado grau. Mas se se chegar ao exagero do ponto de vista consciente, o inconsciente manifesta-se, quer dizer, o egoísmo, o infantilismo e o arcaísmo perdem seu caráter compensador original e adotam uma atitude de oposição, mais ou menos aberta, contra a disposição consciente. Isto acontece, em primeiro lugar, por uma absurda exacerbação do ponto de vista consciente que deveria servir para uma opressão do inconsciente, mas que, regra geral, redunda numa *reductio ad absurdum* da disposição consciente, isto é, num colapso. Pode ser um colapso objetivo, quando se verifica a substituição gradual dos fins objetivos por subjetivos. Conhecemos o caso de um tipógrafo que, depois de vinte anos de árduo trabalho na situação de humilde empregado, atingiu a posição de proprietário de um estabelecimento muito importante. Seu negócio progrediu, ampliou-se e chegou a um ponto em que essa pessoa se deixou dominar pelo interesse que nele havia posto, a um extremo tal que, por causa desse grande empenho, anulou todos os seus interesses secundários. Acabou devorado por essa preocupação. Isto aconteceu da seguinte maneira: como compensação inconsciente do seu interesse exclusivo nos negócios, foram reavivadas certas recordações de sua infância. Tinha então um prazer enorme em pintar e desenhar. Ora, em vez de deixar que essa capacidade se desenvolvesse como ocupação secundária de compensação, canalizou-a para o seu negócio e começou a fantasiar a transformação "artística" dos seus produtos. Infelizmente, as fantasias convertem-se em realidade. Começou, de fato, a produzir de acordo com o seu gosto infantil e primitivo, disso resultando que, em poucos anos, as dívidas eram tantas que faliu. Agira em obediência a um dos nossos "ideais de cultura", segundo o qual o homem ativo e enérgico deve exclusivamente concentrar-se na consecução de uma única finalidade. Mas, neste caso, a medida transbordou e a pessoa foi vítima do poder de solicitações subjetivas e infantis.

O desfecho catastrófico também pode ser de uma espécie subjetiva, adotando a forma de um colapso nervoso. Isto ocorre sempre que a reação inconsciente é capaz de paralisar, finalmente, a ação consciente. Neste caso, os requisitos

do inconsciente impõem-se de modo categórico à consciência, dando assim lugar a uma divergência funesta que, em geral, revela-se por uma perda de noção do que realmente se quer, por uma ânsia ou uma inapetência exageradas de coisas que são totalmente inacessíveis ou impossíveis. Por razões culturais, a muitas vezes necessária opressão dos requisitos infantis e primitivos leva facilmente à neurose ou ao abuso de substâncias entorpecentes, como o álcool, a morfina, a cocaína, etc. Em casos ainda mais graves, essa divergência tem por desfecho o suicídio. Constitui uma característica peculiar das tendências inconscientes o fato de que, na mesma medida em que, por seu *não-reconhecimento consciente,* são privadas de energia, adotam um caráter destrutivo e deixam de ser compensatórias. Mas também deixam de atuar com caráter de compensação quando atingem um ponto de depressão que equivale a um nível de cultura inteiramente incompatível com o nosso. A partir desse instante, as tendências inconscientes formam um bloco oposto, em todos os sentidos, à disposição consciente, cuja existência acarreta um conflito evidente.

O fato de que a disposição do inconsciente compensa a do consciente se manifesta, em geral, no equilíbrio psíquico. Uma disposição extrovertida normal nunca significa, naturalmente, que o indivíduo tenha de comportar-se sempre de acordo com o esquema extrovertido, em todas as circunstâncias. Num mesmo indivíduo observar-se-ão, sob qualquer situação, numerosos processos psicológicos em que o mecanismo da introversão intervém. Só chamamos extrovertido ao hábito em que predomine o mecanismo da extroversão. Nesse caso, observa-se sempre a função psíquica mais diferenciada sendo empregada extrovertidamente, ao passo que as funções menos diferenciadas são introvertidamente empregadas, isto é, a função de valor superior é, em geral, consciente e está submetida, de modo mais completo, ao controle da consciência e do objetivo consciente, enquanto as funções menos diferenciadas também são menos conscientes ou são em parte inconscientes, estando sujeitas, em muito menor grau, ao arbítrio consciente. A função de valor superior subentende sempre a expressão da personalidade consciente, suas finalidades, sua vontade e suas realizações, ao passo que as funções inferiormente diferenciadas dizem respeito às coisas que acontecem correntemente às pessoas. Não precisam ser *lapsus lin-*

guae ou *lapsus calami*, ou qualquer outro gênero de equívocos, podendo derivar apenas de meias intenções, ou de três quartos de propósitos, uma vez que as funções inferiormente diferenciadas possuem uma consciencialidade ínfima. Um clássico exemplo disso é o tipo de sentimento extrovertido que mantém ótimas relações com quantos o rodeiam, mas que, por vezes, é capaz de formular opiniões ou conceitos de uma completa falta de tato. Essas opiniões refletem seu pensamento inferiormente diferenciado e inferiormente consciente, que só em parte é capaz de controlar e que, além disso, está insuficientemente referido ao objeto, podendo assim produzir, em alto grau, uma desconsideração ou uma brutalidade.

Na disposição extrovertida, as funções inferiormente diferenciadas denunciam sempre um extraordinário condicionalismo subjetivo, de declarada egocentricidade e preconceito pessoal, o que demonstra sua íntima relação com o inconsciente. Nessas funções, o inconsciente revela-se continuadamente. Não se suponha, por isso, que o inconsciente jaz soterrado por uma série de camadas que, em certa medida, não lhe permitem ser desvendado senão por meio de profundas e árduas sondagens. Pelo contrário, o inconsciente irrompe constantemente na superfície do evento psicológico consciente, o que torna muitas vezes difícil ao observador determinar quais são as características que correspondem à personalidade consciente e quais à personalidade inconsciente. Essa dificuldade encontra-se, principalmente, nas pessoas que se manifestam com bastante assiduidade. Isto também depende, naturalmente, da disposição do observador, quer dizer, se este apreende com mais facilidade o caráter consciente ou o inconsciente de uma dada personalidade. De modo geral, um observador de orientação judicativa compreenderá melhor o caráter consciente, enquanto o observador de orientação perceptiva sentirá mais o influxo do caráter inconsciente, pois ao primeiro interessa sobretudo a motivação consciente do evento psíquico, ao passo que a percepção do segundo registra melhor o evento em si. Ora, se nos servirmos em idêntica medida do juízo e da percepção, pode acontecer facilmente que uma personalidade nos pareça introvertida e extrovertida ao mesmo tempo, sem que saibamos distinguir imediatamente a qual das disposições corresponde a função superiormente valorizada. Será preciso recorrermos a uma análise profunda e metódica das qualidades funcionais para che-

garmos a uma concepção válida. Teremos de averiguar qual é a função que está inteiramente sujeita ao controle e motivação conscientes, e quais são as funções que revelam um caráter contingente e espontâneo. A primeira função está sempre diferenciada num grau superior às outras, evidenciando estas, além do mais, qualidades algo infantis e primitivas. Por vezes, a primeira função produz uma impressão de normalidade, ao passo que nas segundas se encontram elementos de conteúdo anormal ou patológico.

c) *As Particularidades das Funções Psicológicas Fundamentais na Disposição Extrovertida*

O Pensamento

Em conformidade com a disposição extrovertida de conjunto, o pensamento orienta-se no sentido do objeto e dos dados objetivos. Dessa orientação do pensamento resulta uma nítida característica.

Por uma parte, o pensamento alimenta-se, sobretudo, de fontes subjetivas e, por outra parte, dos dados objetivos que lhe são transmitidos pelas percepções sensoriais. O pensamento extrovertido é determinado, em maior grau, pelos últimos fatores do que pelos primeiros. O juízo pressupõe sempre uma norma; para o juízo extrovertido é principalmente válida a norma que se obtém através das relações objetivas, sem que interesse apurar se está representada por um fato objetivo sensorialmente percebido ou por uma idéia objetiva, visto que uma idéia objetiva constitui também algo exteriormente dado, recebido do exterior, mesmo quando se lhe ajusta subjetivamente. Por conseguinte, o pensamento extrovertido de maneira alguma necessita ser um pensar em fatos puramente concretos, visto poder ser também, sem dúvida alguma, um pensar puramente ideal, na medida em que se possa provar que as idéias com que se pensa foram, em sua maior parte, recebidas do exterior, isto é, que se trata de idéias transmitidas pela tradição, pela educação e pela formação pessoal. O critério crítico para apurar se um pensamento é extrovertido baseia-se, em primeiro lugar, na questão de saber qual a norma seguida pelo juízo, ou seja, se foi tomado do exterior ou é de origem subjetiva.

Também pode servir de critério a direção adotada pelas conclusões, isto é, a questão de saber se o pensamento se orienta ou não, de preferência, para o exterior. O fato do pensamento ocupar-se de objetos concretos não é prova suficiente de sua natureza extrovertida, visto que posso, com o meu pensamento, ocupar-me de um objeto concreto, quando abstraio dele o meu pensamento ou, então, quando nele e por ele concretizo o meu pensamento. Mesmo quando o meu pensar se ocupa de coisas concretas e enquanto o faz, podendo considerar-se extrovertido, o que é discutível e característico é a direção que ele irá adotar, quer dizer, se no seu processo ulterior de evolução me levará ou não, de novo, para o domínio de dados concretos e objetivos, de fatos exteriores ou genéricos, de conceitos previamente dados. No pensamento prático do comerciante, do técnico, do investigador naturalista, é desde logo evidente a direção no sentido do objeto. No pensamento do filósofo pode haver dúvidas, quando a direção do seu pensar se cinge ao domínio das idéias. Neste caso, é preciso apurar, de uma parte, se essas idéias não serão apenas abstrações de experiências realizadas com objetos, representando, se assim for, conceitos coletivos superiores que comportam uma soma de fatos objetivos. Por outra parte, convirá averiguar se essas idéias (quando não tiver sido comprovado que se tratava de abstrações de experiências diretas) são de origem tradicional ou foram recebidas do ambiente espiritual. Se isto for afirmativamente apurado, essas idéias ficam também incluídas na categoria dos dados objetivos, com o que se poderá qualificar de extrovertido o respectivo pensamento.

Se bem que fosse meu propósito examinar a essência do pensamento introvertido num capítulo à parte, creio indispensável fazer já aqui algumas observações. De fato, se meditarmos sobre o que acabo de dizer a respeito do pensamento extrovertido, poderemos chegar facilmente à conclusão de que me referi a tudo o que entendemos, simplesmente, por pensamento. Dir-se-ia que um pensamento que não se cinja a fatos objetivos ou idéias gerais não merece sequer que se lhe chame "pensamento". Estou inteiramente cônscio de que o nosso tempo e seus excelsos representantes só conhecem e reconhecem o tipo extrovertido de pensamento. Isto tem origem, por uma parte, no fato de que, regra geral, todo pensamento visível na superfície do mundo, quer na forma

de ciência e filosofia, quer na forma de arte, promana diretamente dos objetos ou desemboca nas idéias gerais. Por ambas as razões é que parece, se não sempre evidente, pelo menos compreensível, em sua essência, e por isso relativamente válido. Neste sentido, pode-se dizer que só o intelecto extrovertido, quer dizer, o que se orienta pelo objetivamente dado, é conhecido. Mas também existe, na verdade — e estou falando agora do pensamento introvertido — um gênero de pensar completamente distinto, ao qual será difícil negar o direito à designação de "pensamento", isto é, um gênero que não se orienta no sentido da experiência objetiva imediata, nem no das idéias gerais e objetivamente transmitidas.

Chega-se a essoutro tipo de pensamento da seguinte maneira: quando o meu pensamento se ocupa de um objeto concreto ou de uma idéia geral, de modo tal que a direção do meu pensamento volta-se, em última análise, para os meus objetos, esse processo intelectual não constitui o único processo psíquico que, nesse momento, acontece em mim. Ponho de lado todas as sensações e sentimentos possíveis que se destacam, mais ou menos perturbadoramente, à margem do curso evolutivo do meu pensar, e insisto no fato de que o meu processo mental, que já parte do objetivamente dado e tende para o objetivo, encontra-se também em relação constante com o sujeito. Esta relação constitui uma *conditio sine qua non,* pois sem ela não seria possível o próprio processo de pensar. Por muito que o meu processo de pensar se oriente no sentido do objetivamente dado, nem por isso deixará de ser a *minha* ordem de idéias ou pensamentos subjetivos, que não pode evitar a intromissão do subjetivo nem fugir à mesma. Quando pretendo dar ao processo do meu pensamento uma direção objetiva, em todos os aspectos, não posso furtar-me a um processo subjetivo paralelo nem impedir a sua participação geral, sem privar da luz da vida o curso dos meus pensamentos. Esse processo subjetivo paralelo tem a natural e só mais ou menos evitável tendência para subjetivar o objetivamente dado, quer dizer, para assimilá-lo ao sujeito. Ora, se a ênfase recair sobre o processo subjetivo, o resultado será aquela outra espécie de pensamento que se opõe ao tipo extrovertido, isto é, a direção que se orienta no sentido do sujeito e do subjetivamente dado e a que chamo introvertida. Desta nova orientação nasce um

pensamento que não é determinado por fatos objetivos nem se limita ao objetivamente dado; é, portanto, um pensamento que parte do subjetivamente dado e se rege pelas idéias subjetivas ou fatos de natureza subjetiva. Não me deterei mais, por ora, no exame desse tipo de pensamento. Quero apenas deixar registrada a sua existência para assim dar ao processo mental extrovertido seu imprescindível complemento, a fim de que sua essência se destaque com a maior clareza.

O pensamento extrovertido só chega, portanto, a ser um fato quando a orientação objetiva ganha certa preponderância. Tal circunstância, porém, nada altera na lógica do pensamento, dando apenas lugar a uma diferença entre os pensadores que JAMES atribuía a uma questão de temperamentos. Como dissemos, a orientação no sentido do objeto nada altera na essência da função mental, e apenas em sua aparência. Ao orientar-se no sentido do dado objetivo, aparece-nos como se fosse fascinada pelo objeto e não pudesse existir sem a sua orientação exterior. É quase como se aderisse ao cortejo dos fatos exteriores ou atingisse o seu auge quando se une a uma idéia de validade universal. Parece agir incessantemente sobre ela o objetivamente dado, não lhe sendo possível chegar a qualquer conclusão sem contar primeiro com a anuência do objetivo. Por isso, suscita sempre a impressão de falta de liberdade e, por vezes, de falta de visão, apesar de toda a agilidade que demonstra dentro do espaço limitado pelas fronteiras objetivas.

O que estou descrevendo aqui é a simples impressão do fenômeno do pensamento extrovertido no observador que tem de situar-se noutro ponto de vista, pois só assim ele poderá realmente observar o fenômeno do pensamento extrovertido. Em conseqüência dessa posição distinta, ele só pode ver o fenômeno e não sua essência. Mas quem se situar na própria essência desse pensamento poderá, certamente, ver a essência, mas não o fenômeno. O juízo que se guia unicamente pelo fenômeno não pode julgar a essência, razão por que costuma ser desvalorizador. Segundo a essência, porém, tal pensamento não é menos fértil e criador que o introvertido, sucedendo apenas que a sua capacidade está dedicada a fins diversos. Essa diferença faz-se sentir, especialmente, quando o pensamento extrovertido se apodera de uma matéria que constitui objeto específico do pensamento subjetivamente orientado. É o caso que se verifica, por exemplo, quando

uma convicção subjetiva é explicada por fatos objetivos ou em conseqüência ou decorrência de idéias objetivas. Para a nossa consciência, que é orientada pelas Ciências Naturais, torna-se ainda mais acentuada a diferença entre ambos os tipos de pensamento, sempre que o pensar subjetivamente orientado tenta inserir o objetivamente dado em contextos não objetivamente dados, quer dizer, quando tenta subordiná-lo a uma idéia subjetiva. Ambos os casos são considerados transgressões, sendo ainda preciso acrescentar o efeito recíproco de sombra que se observa nitidamente nos dois gêneros de pensamento. O pensar subjetivamente orientado aparece como pura arbitrariedade e o pensar extrovertido como uma incomensurabilidade trivial. É por isso que ambos os pontos de vista são incessantemente antagônicos e mutuamente hostis.

Poder-se-ia supor que a pura e simples demarcação entre uma situação subjetiva e uma de natureza objetiva poria facilmente termo a esse conflito de antagonismos. Mas semelhante demarcação é inteiramente impossível, se bem que já tivesse sido tentada. Entretanto, ainda que fosse possível, representaria uma verdadeira calamidade, pois ambas as orientações são unilaterais e de validade restrita, razão por que necessitam, justamente, dessa mútua influência. Quando, de algum modo, o objetivamente dado submete à sua influência, em elevado grau, o pensamento, este fica esterilizado e rebaixado a uma espécie de simples apêndice do dado objetivo, de tal maneira que, em nenhum aspecto, será capaz de libertar-se já do objetivamente dado para formar um conceito abstrato. O processo de pensar reduz-se, então, a um simples "refletir", mas não se pense que é no sentido de "meditar" e sim no de mera imitação ou reprodução, o que essencialmente nada nos diz que se observe já, de modo evidente e imediato, no objetivamente dado. Semelhante tipo de pensar, naturalmente, apóia-se no objetivamente dado, mas sem jamais exceder seus limites, isto é, sem chegar sequer a associar a experiência com uma idéia objetiva. Inversamente, quando tal pensar tem por objeto uma idéia objetiva, é incapaz de chegar a uma experiência prática e conserva-se, portanto, numa situação mais ou menos tautológica. A mentalidade materialista oferece-nos, neste caso, os exemplos mais eloqüentes.

Quando a conseqüência de uma determinação reforçada pelo objeto do pensar extrovertido fica subordinada ao obje-

tivamente dado, por uma parte, perde-se completamente na experiência singular e, por outra, provoca um acúmulo de materiais empíricos não-assimilados. A massa opressiva de experiências singulares mais ou menos desligadas entre si dá lugar a um estado de dissociação mental que exige, além do mais, uma regular compensação psicológica. Consiste essa compensação numa idéia tão simples quanto universal que propiciará a associação entre as várias parcelas do conjunto acumulado, mas intimamente dissociado ou, pelo menos, uma conjetura de associação. Para tal fim, são propícias as idéias como, por exemplo, "matéria" ou "energia". Mas se o pensamento não depende tanto de fatos exteriores como de uma idéia transmitida, surge como compensação à parcimônia desse pensamento uma acumulação ainda mais impressionante de fatos agrupados unilateralmente segundo um ponto de vista relativamente limitado e estéril, assim se perdendo completamente os aspectos muito mais valiosos e ricos de conteúdo das coisas. Essa abundância da chamada literatura científica dos nossos dias, uma abundância que chega a desorientar-nos, deve sua existência, em grande medida, infelizmente, a essa mesma desorientação.

O Tipo Pensativo Extrovertido

A experiência demonstra que as funções psicológicas fundamentais raramente, para não dizermos nunca, têm no mesmo indivíduo uma potencialidade idêntica ou um mesmo grau de desenvolvimento. De modo regular, predomina sempre uma ou outra função, quer por sua força, quer por seu desenvolvimento. Quando, entre as funções psicológicas, se atribui ao pensamento a *primazia,* quer dizer, quando em sua orientação vital o indivíduo é principalmente guiado pela meditação reflexiva, de maneira que toda ação derive de motivos intelectuais pensados, ou revele, pelo menos, uma tendência para que assim aconteça, é porque se trata de um *tipo pensativo.* Pode ser introvertido ou extrovertido. Trataremos, por ora, do *tipo pensativo extrovertido.*

Este tipo evidenciará, por definição, e na medida em que se trate de um tipo puro, naturalmente, a tendência para subordinar todas as suas manifestações humanas a conclusões intelectuais que, em última análise, orientam-se sempre com base no objetivamente dado, quer se trate de fatos objetivos ou de idéias de validade universal. Esse tipo huma-

no, não só para si próprio como para os que o rodeiam, concede o poder decisivo à afetividade objetiva ou à sua fórmula objetivamente orientada. Essa fórmula constitui a medida do bom e do mau, do belo e do feio. É bom tudo o que corresponda favoravelmente, mau tudo o que contradiga a fórmula, e é contingente tudo quanto ocorra, indiferentemente, à margem dela. Ao apresentar-se tal fórmula como símbolo representativo do mundo, dela se faz lei do mundo que será sempre e acima de tudo estabelecida pela realidade, tanto no particular como no universal. O tipo pensativo extrovertido não só se subordina à sua fórmula como pretende também que assim procedam todos quantos o cercam, para o bem próprio de cada um, pois quem não o fizer prevarica e contradiz a lei do mundo, sendo, portanto, insensato, imoral e sem consciência. Ao tipo pensativo extrovertido é proibido tolerar exceções, pois seu ideal terá de ser uma realidade, acima de tudo, visto que, em seu entender, trata-se da formulação mais pura da afetividade objetiva e, por conseguinte, há de ser uma verdade universalmente válida, imprescindível para a salvação da humanidade. E tudo isto não tem por causa o amor ao próximo, mas, de acordo com o seu ponto de vista superior, a justiça e a verdade. Tudo quanto, em sua natureza, se revele em contradição com essa fórmula constitui, simplesmente, uma imperfeição, uma falha contingente que será eliminada na primeira oportunidade. Se isto não se conseguir, é porque se trata de algo defeituoso e mórbido. Se a tolerância com os doentes, os sofredores e anormais tiver de constituir parte integrante da fórmula, cuidar-se-á da correspondente organização, como, por exemplo, casas de socorro, hospitais, penitenciárias, colônias, etc., ou os planos e projetos respectivos. Para a realização concreta, não costuma ser bastante o motivo da justiça e da verdade, pois requer-se também, em geral, o verdadeiro amor ao próximo, coisa que é mais adequada ao sentimento que a uma fórmula intelectual. O "realmente seria preciso que" ou o "seria necessário" desempenham uma grande função, de fato. Se a fórmula for suficientemente ampla, este tipo pode, como reformador, como promotor e depurador público das consciências ou como propagandista de importantes inovações, representar um papel extremamente útil para a vida social. Mas quanto mais limitada for a fórmula, tanto mais este tipo aparecerá com as características do crítico eternamente descontente, argumentador e auto-suficiente, que desejaria en-

caixar-se — a si próprio e aos demais — num determinado esquema. Assim ficam assinalados os dois extremos entre os quais se situa a maioria desses tipos.

De acordo com a essência da disposição extrovertida, as influências e manifestações são tanto melhores ou mais favoráveis, quanto mais de fora estiverem situadas. Seu aspecto mais favorável verifica-se na periferia da respectiva zona de influência. Quanto mais penetrarmos em sua zona de poder, tanto mais as conseqüentes inconveniências de sua tirania se fazem sentir. Na periferia, sente-se a pulsação de outra vida que recebe a verdade da fórmula como um valioso aditivo aos demais fatores. Mas quanto mais aprofunda a zona de poder da fórmula, tanto mais se extingue toda a vida que não responda à fórmula. Em geral, são os próprios parentes os que mais têm de suportar as conseqüências desagradáveis de uma fórmula extrovertida, visto serem os primeiros que por ela são inexoravelmente contemplados. Mas quem sofre mais é o próprio sujeito, e isto leva-nos imediatamente ao outro aspecto da psicologia desse tipo.

O fato de que nunca tenha havido, nem possa haver, uma fórmula intelectual capaz de abranger e exprimir adequadamente a plenitude da vida e de todas as suas possibilidades dá lugar a um impedimento e provoca a exclusão de outras formas de atividade vital. Neste tipo humano, são as formas vitais que dependem do sentimento aquelas que sofrem, em primeiro lugar, a repressão: as atividades estéticas, o gosto, o sentido artístico, o culto da amizade, etc. As formas irracionais, tais como as experiências religiosas, as paixões, etc., são freqüentemente erradicadas até a inconsciência total. Essas formas vitais, por vezes de uma extraordinária importância, arrastam uma existência quase sempre inconsciente. Se bem que haja homens extraordinários capazes de ofertar sua vida inteira em sacrifício, em prol de uma determinada fórmula, a maior parte é incapaz, a longo prazo, de viver com semelhante exclusividade. Mais cedo ou mais tarde — segundo as circunstâncias exteriores e a idiossincrasia ou disposições interiores — as formas vitais reprimidas pela disposição intelectual far-se-ão sentir indiretamente, perturbando o comportamento vital consciente. Quando essa perturbação atinge um elevado grau de intensidade, é costume falarmos de neurose. Na maioria dos casos, não chega a tal extremo, pois o indivíduo é capaz, instintivamente,

de algumas medidas preventivas que atenuam o efeito da fórmula, as quais se revestem, sem dúvida, de uma apropriada configuração racional. Dessa maneira se consegue uma válvula de segurança.

Em resultado da relativa ou total inconsciência das funções e tendências excluídas pela disposição consciente, elas não costumam ultrapassar um estado relativamente rudimentar. Estão numa situação de inferioridade em face da função consciente. Enquanto são inconscientes, encontram-se misturadas aos demais conteúdos inconscientes, razão por que adquirem um caráter bizarro. Enquanto são conscientes, representam um fator secundário, se bem que tenham bastante importância para o quadro psicológico geral. O impedimento originado na consciência diz respeito, em primeiro lugar, aos sentimentos, visto serem estes os que mais contradizem uma fórmula rígida de ordem intelectual, sendo por isso os que sofrem uma repressão mais intensa. Não há função que possa ser eliminada em sua totalidade. Tudo o mais é passível de uma considerável desfiguração. Na medida em que os sentimentos permitam sua configuração e subordinação arbitrárias, apoiarão fatalmente a disposição consciente e adaptar-se-ão a suas finalidades. Mas isso só é possível até certo ponto. Uma parcela do sentimento conserva-se insubmissa e tem de ser reprimida. Se isto se conseguir, o plano consciente esvai-se e, ao abrigo da consciência, desenvolve uma atividade que contraria aquelas finalidades conscientes e, por vezes, consegue obter efeitos cuja aparição constitui um enigma para o próprio indivíduo. Assim, por exemplo, o altruísmo consciente, freqüentemente extraordinário, entrecruza-se com um secreto egoísmo que se oculta ao próprio indivíduo e imprime um caráter interessado em ações que, no fundo, são desinteressadas. Finalidades puramente éticas podem levar o indivíduo a situações críticas em que algo mais do que a mera aparência parece sugerir que se trata de tudo menos de motivos éticos. É o caso daqueles salvadores voluntários ou guardiães de costumes que, de súbito, parecem estar mais empenhados ou necessitados de salvação própria. Seus propósitos salvadores costumam levá-los a recorrer a meios apropriados para realizar aquilo que se queria evitar. Há idealistas extrovertidos que desejariam, de modo tão extremado, forçar a realização de seus ideais, para bem da humanidade, que não se detêm ante a mentira e recorrem a

outros meios inconfessáveis. Na ciência, conhecem-se alguns exemplos dolorosos de investigadores de grande mérito que, convencidos da verdade e da universal validade de suas fórmulas, não hesitaram em falsificar provas e documentos justificativos, julgando servirem assim seus ideais e pensando que o fim justifica os meios. Somente uma função do sentimento em situação de inferioridade, que atua de maneira atrativa e inconsciente, pode provocar semelhantes desvios em pessoas que, em todos os demais aspectos, são excelentes.

A inferioridade do sentimento, nesse tipo, ainda se demonstra de outra maneira. A disposição consciente é, segundo a fórmula objetiva predominante, mais ou menos impessoal, a um ponto tal que, com freqüência, os interesses pessoais são substancialmente menosprezados. Se se trata de uma disposição consciente em grau extremo, caem pela base todas as considerações pessoais, inclusive as que dizem respeito à própria pessoa. Descuida-se da saúde, da posição social. e a própria família é muitas vezes prejudicada em seus interesses mais vitais. física. monetária e moralmente. e tudo isso em prol do ideal. Em todo caso, ressente-se o interesse pessoal pelos outros, na medida em que não se trate, por acaso, de um defensor e promotor da mesma fórmula. Não é raro que os membros mais próximos da família, os próprios filhos, por exemplo, apenas vejam no pai um tirano cruel, enquanto em seu âmbito se propaga e ressoa o eco de sua pura humanidade. Não é por causa da elevada impersonalidade da disposição consciente, mas em virtude dessa mesma impersonalidade, que os sentimentos inconscientes são extraordinariamente suscetíveis na esfera pessoal e provocam certos preconceitos secretos, como seja, por exemplo, certa propensão para interpretar erradamente qualquer oposição objetiva à fórmula como prova de má vontade pessoal, ou para estabelecer sempre um pressuposto negativo das qualidades de outras pessoas, a fim de enfraquecer de antemão seus argumentos e assim criar, naturalmente, uma proteção para a própria suscetibilidade. É freqüente a suscetibilidade inconsciente fazer que o tom da linguagem seja áspero, cortante e agressivo. As insinuações sucedem-se amiúde. Os sentimentos revestem-se do caráter urgente e tardio que é próprio de uma situação de inferioridade. Por isso se evidencia uma declarada tendência para o ressentimento. O sacrifício individual, em nome da finalidade intelectual, é tão

grande quanto mesquinhos, vacilantes, caprichosos e conservadores são os sentimentos, tudo o que for novo e não estiver já contido na fórmula é encarado através de uma cortina de ódio inconsciente e assim julgado. Em meados do século passado, deu-se o caso de um médico famoso por sua humanidade que ameaçou expulsar um seu assistente porque este usara um termômetro. A fórmula exigia que se tomasse a febre pelo pulso. É sabido que estes casos abundam. Quanto mais forte for a repressão dos sentimentos, tanto mais perigosa e secretamente influem no pensamento, que em tudo o mais pode ser impecável. O ponto de vista intelectual que, em virtude do valor que efetivamente lhe corresponde, deveria porventura aspirar ao reconhecimento geral, sofre uma alteração característica, provocada pela influência da suscetibilidade pessoal inconsciente: torna-se dogmático e rígido. A auto-afirmação da personalidade transfere-se para ele. A verdade não se abandona a seus efeitos naturais, mas, pelo contrário, em virtude de sua identificação com o sujeito, é tratada como uma donzela sentimental a quem os críticos maldosos fizeram padecer. Se tanto for necessário, o crítico será injuriado com invectivas pessoais e nenhum argumento, conforme as circunstâncias, poderá ser bastante mau contra ele. A verdade será exposta até o ponto em que o público comece a perceber que, evidentemente, trata-se menos da verdade que do seu progenitor pessoal.

O dogmatismo do ponto de vista intelectual sofre, por vezes, em virtude da interferência inconsciente dos sentimentos pessoais inconscientes, outras alterações singulares que são menos atribuíveis ao sentimento, numa acepção estrita, do que à intromissão de outros fatores igualmente inconscientes que se misturam, no inconsciente, ao sentimento reprimido. Apesar da própria razão demonstrar que todas as fórmulas intelectuais só podem constituir uma verdade de validade limitada e que, por conseguinte, nunca poderá pretender impor suas reivindicações em todos os campos, na prática, porém, a fórmula adquire tamanha preponderância que todos os demais pontos de vista e possibilidades retrocedem diante dela e passam para um segundo plano. Substitui toda e qualquer outra concepção mais genérica e indeterminada do mundo e, portanto, mais modesta e verdadeira. Por isso se sobrepõe a essa concepção geral que denominamos religião, convertendo-se a própria fórmula em religião e embora, se-

gundo sua essência, nada de religioso tenha. Assim adquire também o caráter de valor absoluto que é essencialmente próprio de qualquer religião. Torna-se uma espécie de superstição intelectual, por assim dizer. Entretanto, todas as tendências psicológicas reprimidas por ela reúnem-se no inconsciente como oposição e provocam acessos de hesitação, de dúvida e vacilação. Para defender-se da dúvida, a disposição consciente fanatiza-se. Com efeito, o fanatismo não é senão uma compensação da dúvida. Esse processo acaba por criar uma posição consciente, defendida com exagero, e uma posição inconsciente e totalmente oposta que, por exemplo, em contraste com o racionalismo consciente é irracional em grau extremo, ou em contraste com o cientificismo moderno do ponto de vista consciente é arcaica e supersticiosa em extremo. Na história das ciências, são uma conseqüência disso aquelas opiniões acanhadas e ridículas em que acabaram por cair, a longo prazo, investigadores de grande mérito. Nesse tipo de homem, o aspecto inconsciente personifica-se, por vezes, numa mulher.

Este tipo, por certo bastante conhecido dos leitores, encontra-se sobretudo entre os homens, segundo os dados de minha experiência, já que o pensar é uma função mais suscetível de predominar no homem do que na mulher. Quando o pensar chega a ter predomínio numa mulher é porque se trata, em minha opinião, de um pensamento que, na maior parte dos casos, resulta de atividade espiritual predominantemente *intuitiva*.

O pensamento do tipo reflexivo extrovertido é *positivo*, quer dizer, cria. Conduz-nos a novos fatos ou então a concepções gerais baseadas em materiais díspares da experiência. Seus juízos são, de modo geral, *sintéticos*. Pode-se mesmo afirmar que ainda quando decompõe está construindo, ao superar a decomposição mediante uma nova composição uma nova concepção que volta a unir o dissociado de uma forma distinta ou acrescentando alguma coisa ao material anterior. É por isso que se poderia designar essa categoria de juízos, em geral, como *predicativos*. De qualquer modo, é sintomático que nunca seja totalmente desvalorizador ou destruidor, uma vez que substitui sempre por outro o valor que se destruiu. Essa qualidade origina-se no fato de que o pensamento do tipo reflexivo (ou pensativo) constitui, por assim dizer, o canal por cujo intermédio flui, principalmente, sua

energia vital. O constante progresso da vida manifesta-se no seu pensamento, que assim adquire um caráter progressivo e gerador. É um pensamento que está muito longe de ser paralisante e regressivo. Mas estas são, precisamente, as qualidades que distinguem o pensamento, quando nele existe o primado da consciência. Neste caso, ao haver nele uma carência relativa de significação, nota-se igualmente a falta do que caracteriza uma atividade vital positiva. Vai no rastro das outras funções; torna-se epimetéico, contentando-se em ruminar, ainda que de modo incongruente, em suas cogitações, tudo o que precedeu, o que já aconteceu, limitando-se a decompô-lo e a digeri-lo. Dessa maneira, situando-se o criador noutra função, o pensamento deixa de ser progressivo para tornar-se paralisante. Seu critério revela um nítido *caráter de inerência*, quer dizer, reduz-se aos limites do material que lhe é dado, sem que jamais os ultrapasse. Contenta-se com uma comprovação mais ou menos abstrata, sem conceder ao material da experiência algum valor que ele já não tivesse desde o primeiro instante. O critério de inerência do pensamento extrovertido orienta-se no sentido do objeto, quer dizer, sua comprovação realiza-se sempre no sentido de uma significação objetiva da experiência. Assim, não só se mantém sob a influência do objetivamente dado, mas, inclusive, submete-se ao fascínio da experiência singular e nada a respeito desta nos declara que não tenha já sido dito por ela própria. Esse tipo de pensamento pode ser facilmente observado naquelas pessoas que, levadas por uma impressão ou uma experiência, o mínimo que fazem é formular uma observação razoável e indubitavelmente válida, mas que não ultrapassa os limites fixados pela própria experiência. No fundo, tais observações apenas significam: "Compreendi o caso e posso meditar a tal respeito". Mas terá de conformar-se com isso. Semelhante critério traduz, sobretudo, a alienação de uma experiência, dentro de uma conexão objetiva. Mas torna-se desde logo evidente que a experiência se enquadra em tal situação.

Ora, se uma função distinta do pensar chamar a si, num grau elevado, a primazia na consciência, o pensar, na medida em que for consciente e se encontrar subordinado diretamente à função predominante, adota um caráter *negativo*. Enquanto se subordina à função predominante, o pensamento pode, sem dúvida, parecer positivo, mas uma investiga-

ção profunda revelará, facilmente, que se limita a refletir a função predominante, a apoiá-la com argumentos que, com freqüência, estão em flagrante contradição com as leis da lógica que são próprias do pensamento. Em nossas considerações, não nos interessa agora, portanto, esse tipo de pensamento. O que nos interessa é o caráter do pensar que não pode subordinar-se ao primado de outra função, mantendo-se fiel, pelo contrário, a seus próprios princípios. Tal pensamento é de observação e investigação difíceis, desde o momento em que, no caso concreto, costuma ficar mais ou menos deslocado pela disposição da consciência. Terá de ser arrancado, portanto, do fundo da consciência, se porventura não emergir na superfície, num momento de fraqueza. Na maioria dos casos, será atraído com perguntas como esta: "O que é que você, aqui entre nós, realmente pensa, no fundo, sobre este assunto?" Ou, recorrendo a um ardil, pode-se formular a pergunta desta maneira: "O que é que você julga que *eu* penso sobre o assunto?" Esta segunda forma deverá ser escolhida nos casos em que o verdadeiro pensamento é inconsciente e, por conseguinte, projetado. O pensar que dessa maneira for atraído à superfície da consciência revela aquelas qualidades características que nos levaram a classificá-lo como *negativo*. O seu hábito fica caracterizado da melhor maneira com as palavras "nada como tal". * GOETHE personificou essa maneira de pensar na figura de Mefistófeles. Revela, acima de tudo, a tendência para reduzir o objeto de seu juízo a uma trivialidade, para retirar-lhe qualquer significado independente. Isto consegue-se apresentando o pensamento como algo dependente de outra coisa que seja, em si mesma, trivial. Se entre os homens, por exemplo, surgir um conflito de natureza aparentemente objetiva, o pensamento negativo exclama: "*Cherchez la femme*". Se for averiguado ou propagado algo sobre determinada pessoa, o pensamento negativo não está interessado no que isso possa significar, ou na sua importância, limitando-se a perguntar: "Quanto ganha no caso?" A expressão atribuída a MOLESCHOTT: "Não indagues como eu sou, mas o que eu

---

* A expressão "*nicht als*" (que traduzimos por "nada como tal") define o conceito de nada *qua* nada, isto é, nada enquanto nada ou nada *na medida em que é* nada, ou ainda, nada pelo nada. Esta é a intenção redutora do conceito. *(N. do T.)*

como", * está igualmente incluída nesse gênero, como tantas outras expressões e conceitos que não vale a pena enumerar literalmente.

O aspecto destrutivo desse pensamento, bem como, em certos casos, sua utilidade limitada, não exigem um esclarecimento ulterior. Mas há ainda outra forma de pensamento negativo que, à primeira vista, seria bastante difícil reconhecer como tal. Refiro-me ao pensamento teosófico, que hoje se propaga rapidamente pelo mundo, talvez como um fenômeno de reação, em face do materialismo da época imediatamente anterior. O pensamento teosófico não é, aparentemente, um pensar redutivo, mas, pelo contrário, procura elevar tudo a um plano de idéias transcendentes, que abranjam o mundo inteiro. Assim, por exemplo, um sonho deixa de ser apenas um simples sonho para se tornar uma vivência num "plano distinto". O até hoje inexplicável fenômeno da telepatia explica-se, simplesmente, por "vibrações" que vão de um para outro indivíduo. Uma vulgar perturbação nervosa explica-se porque aconteceu alguma coisa ao corpo astral. Certas particularidades antropológicas dos habitantes das costas atlânticas explicam-se, com a maior facilidade, pelo cataclismo da Atlântida, etc. Bastará folhear um livro de Teosofia para nos sentirmos aniquilados pela afirmação peremptória de que já se sabe tudo, de que tudo está perfeitamente explicado e nada mais resta fazer, que nenhum enigma precisa ser explicado já nas "ciências do espírito". Este tipo de pensamento é, no fundo, tão negativo quanto o pensamento naturalista. Quando este último concebe a psicologia como uma alteração química das células glandulares ou como um movimento de dilatação e contração das apófises cerebrais, ou ainda como uma secreção interna, é tão supersticioso quanto a Teosofia. A única diferença consiste em que o materialismo cinge-se à Fisiologia corrente, ao passo que a Teosofia reduz tudo aos conceitos da Metafísica hindu. Quando se atribui um sonho ao estômago excessivamente cheio, o fenômeno fica tão pouco explicado quanto pela telepatia ao atribuir o mesmo sonho a vibrações. Pois que vem a ser essa coisa de "vibração"? Ambas as explicações não só reve-

---

* A expressão original alemã é *"Der Mensch ist, was er isst"*, que também poderia traduzir-se como "Diz-me o que comes, dir-te-ei como és". *(N. do T.)*

lam impotência como também são destrutivas, na medida em que impedem uma investigação séria do problema, afastando dele o interesse com suas falsas explicações e concentrando-se no estômago, no primeiro caso, e nas vibrações imaginárias, no segundo caso. Ambos os modos de pensar são estéreis e esterilizantes. A qualidade negativa provém da indescritível gratuidade, da pobreza de energia fecundante e criadora desse pensamento. É um pensar a reboque de outras funções.

O Sentimento

Na disposição extrovertida, o sentimento orienta-se para o objetivamente dado, quer dizer, o objeto é o determinante insubstituível do modo de sentir. Coincide com os valores objetivos. Quem sempre conheceu o sentimento como um fato subjetivo não compreenderá, de início, a essência do sentimento extrovertido, pois este tratou de emancipar-se ao máximo do fator subjetivo e submeteu-se por completo à influência do objeto. Mesmo nos casos em que, aparentemente, manifesta alguma independência em relação à qualidade do objeto concreto, situa-se, não obstante, sob o domínio de valores tradicionais ou de valores que, de algum modo, têm uma vigência geralmente aceita. Posso-me sentir atraído pelos predicados "bom" e "belo", não pelo fato de, em virtude do meu sentimento objetivo, achar "belo" ou "bom" o objeto, mas porque *convém* chamar-lhe "bom" ou "belo". E convém porque o juízo contrário seria perturbado, de algum modo, pela situação sentimental genérica. Em tais critérios sentimentais de conveniência, não se trata, absolutamente, de uma questão de simulação ou, muito menos ainda, de mentira, mas de verdadeiros atos de acomodação, de conveniente adaptação. Assim, por exemplo, pode-se qualificar de "belo" um quadro, apenas porque se pressupõe que um quadro exposto num determinado salão e assinado por um artista de renome tem geralmente que ser "belo", ou então porque o predicado "feio" desgostaria a família do feliz possuidor da obra, ou ainda porque o visitante está disposto a criar uma atmosfera sentimentalmente agradável, para o que é necessário suscitar o sentimento de agrado em tudo. Tais sentimentos obedecem às normas de determinantes objetivas. Como tal, são genuínos e representam toda a função perceptível do sentimento. Do mesmo modo que o pen-

samento extrovertido faz todo o possível por livrar-se dos influxos subjetivos, o sentimento extrovertido tem de passar igualmente por um certo processo de diferenciação, até ficar livre de todos os ingredientes subjetivos. As *valorizações* que resultam do ato de sentimento respondem diretamente a valores objetivos ou, pelo menos, a certos padrões de valor tradicional geralmente difundidos.

A esse tipo de sentir devemos atribuir, em grande medida, o fato de tanta gente acorrer ao teatro, ao concerto ou à igreja, animada de sentimentos positivos corretamente medidos e avaliados. A isso se devem também as modas e, o que vale muito mais, a ajuda positiva e ampla dos empreendimentos sociais, filantrópicos e culturais em geral. O sentimento extrovertido mostra ser um fator fecundo nesses domínios. Assim, por exemplo, uma vida de sociedade bela e harmônica não é concebível sem essa maneira de sentir. Neste aspecto, o sentimento extrovertido é uma potência benfeitora, razoável e eficiente, tanto quanto o pensamento extrovertido. Mas esses salutares efeitos perdem-se logo que o objeto recebe um excessivo influxo. Nesse caso, o sentimento extrovertido concentra demais a personalidade no objeto, quer dizer, o objeto assimila a pessoa, perdendo-se o caráter pessoal do sentimento, que constitui o seu principal encanto. O sentimento torna-se frio, objetivo, desconfiado. Denuncia propósitos secretos ou, pelo menos, gera essa suspeita no observador ingênuo. Deixa de produzir então aquele efeito agradável e refrescante que acompanha sempre o sentimento genuíno. Percebe-se a pose ou teatralidade, se bem que o intuito egocêntrico seja ainda inteiramente inconsciente. Esse exagerado sentimento extrovertido satisfaz, sem dúvida, à expectativa estética, mas já não fala ao coração, pois apenas se dirige aos sentidos — ou ainda pior — e ao entendimento. Pode certamente desempenhar uma função estética, mas a isso se reduz e não vai mais além. Acabou por ser estéril. Se o processo continuar em seu desenvolvimento progressivo, o sentimento sofrerá uma dissociação curiosa e algo contraditória. Apodera-se de qualquer objeto, com suas valorizações sentimentais, e estabelecem-se numerosas relações que se contradizem íntima e reciprocamente. Não sendo isso possível com um sujeito de sólida consistência, a oposição exerce-se, em certa medida, sobre os remanescentes de um ponto de vista verdadeiramente pessoal. O sujeito é de tal maneira absorvido pelos diversos aspectos singulares do processo

de sentir que o observador fica com a impressão de que já se trata apenas de um processo ao qual falta um sujeito propriamente dito. Em tal situação, o sentimento perde por completo seu calor humano original, gera um efeito de pose, de volubilidade, de insegurança, que deixa de inspirar confiança e, nos casos mais graves, produz um efeito de histerismo.

O Tipo Sentimental Extrovertido

Na medida em que o sentimento constitui, inegavelmente, uma particularidade mais evidente na psicologia feminina do que o pensamento, encontraremos no sexo feminino os tipos sentimentais melhor definidos. Quando se atribui o primado ao sentir extrovertido, falamos de um tipo sentimental extrovertido. Os exemplos que me ocorrem, respeitantes a esse tipo, referem-se a mulheres, quase sem exceção. Essa categoria de mulheres vive guiada por seu sentimento. Este sentimento, que é uma conseqüência da educação, reveste-se de uma função que, em casos não-extremos, conseguiu acomodar-se e submeter-se ao controle da consciência. Nos casos extremos, o sentimento reveste-se de um caráter pessoal, se bem que o subjetivo já tenha sido reprimido em elevado grau. Poder-se-ia dizer, portanto, que a personalidade se adaptou às circunstâncias objetivas. Os sentimentos correspondem a situações objetivas e a valores de vigência geral. Isto evidencia-se com a maior clareza na chamada eleição amorosa. O amado é o homem que "convém" ou que se adapta, e não outro; e convém não porque o seu caráter corresponda inteiramente à essência oculta da mulher — disso ela nada sabe, habitualmente — mas porque sua posição social, sua idade, sua fortuna, sua presença física ou no respeitante à sua família, corresponde a todas as exigências razoáveis. Poder-se-ia rejeitar semelhante formulação, naturalmente, como irônica e desvalorizadora. Contudo, estou plenamente convencido de que o sentimento amoroso de tais mulheres corresponde cabalmente à sua eleição. Trata-se de uma escolha autêntica e não de uma simulação razoável. São inúmeros os matrimônios "razoáveis" desse tipo e nem por isso costumam ser os piores, de maneira alguma. Tais mulheres são boas companheiras de seus maridos e boas mães, enquanto seus maridos e filhos possuem a constituição psíquica corrente. Só se pode sentir "corretamente" quando

nenhuma outra coisa perturba o sentimento. Ora nada existe que mais perturbe o sentir que o pensar. É compreensível, portanto, que nesse tipo o pensamento seja, tanto quanto possível, reprimido. Mas não se deve deduzir, por tal fato, que essas mulheres nunca pensam. Pelo contrário, pensam muito e com bastante inteligência, mas seu pensamento nunca é *sui generis*: constitui, antes, um apêndice epimetéico de seu sentimento. São incapazes de pensar conscientemente aquilo que não possam sentir. "Não posso pensar o que não sinto", disse-me numa ocasião, com ar resignado, uma paciente. Enquanto o sentimento o consentir, pode pensar perfeitamente, mas uma conclusão, por mais lógica que seja, que possa provocar uma perturbação do que ela sente, é logo rejeitada desde o primeiro instante. Nem chega sequer a ser pensada. Assim, tudo quanto for bom, segundo uma valorização objetiva, é apreciado e amado; tudo o mais parece existir fora dela própria.

Este quadro tem, contudo, outras características quando o significado do objeto atinge um grau ainda mais elevado. Como já expliquei, ocorre então tal assimilação do sujeito ao objeto, que o sujeito do sentimento mais ou menos desaparece. O sentimento perde seu caráter pessoal, converte-se num sentir em si próprio e fica-se com a impressão de que a personalidade se dissolveu completamente no sentimento em questão. Ora, como a vida se compõe de uma seqüência constante de situações diversas, de situações que mudam continuamente, suscitando uma diversidade de tônicas sentimentais, até opostas em muitos casos, a personalidade dissolve-se noutros tantos sentimentos distintos. Hoje sou assim, logo serei outro, amanhã ainda outro... ao que parece. Mas, na realidade, semelhante multiplicidade da personalidade é impossível. A base do Eu, apesar de tudo, manter-se-á idêntica a si própria e opor-se-á constantemente, de maneira nítida, à mudança de estados sentimentais. Por esse motivo, o observador já não é capaz de perceber o sentimento exibido como expressão pessoal da pessoa que sente, mas como uma alteração do Eu dessa pessoa, quer dizer, como um capricho. Conforme o grau de dissociação entre o Eu e o estado sentimental que se evidencia em cada caso, surgem com maior ou menor intensidade os sintomas de divergência interna, ou seja, a disposição do inconsciente, inicialmente compensadora, converte-se em declarada oposição. Isto revela-se, claramente, nas manifestações sentimentais exa-

geradas, por exemplo, nos predicados sentimentais ruidosos e maçadores em que não se pode acreditar muito. Soam a falso e não convencem. Pelo contrário, denunciam já a possibilidade de que com eles esteja sendo compensada uma oposição e, por conseguinte, semelhantes critérios sentimentais são bem capazes de ter uma distinta significação. E isso é o que realmente acontece, em pouco tempo. Basta modificar um pouco a situação para que imediatamente ocorra uma valorização inversa, por completo, do mesmo objeto. O resultado de semelhante experiência é o observador não poder levar a sério um ou outro juízo. Começa a reservar para si a formulação de um juízo próprio. Ora, como nesse tipo está em causa, sobretudo, o estabelecimento de uma intensa relação sentimental com outras pessoas, são exigidos esforços intensivos para vencer a reserva daquelas. E a situação piora, através de um círculo vicioso. Quanto mais acentuada for a relação sentimental com o objeto, tanto mais a oposição inconsciente se aproximará da superfície.

Já vimos que o tipo sentimental extrovertido é o que mais reprime seu pensamento, justamente por ser o pensar que provoca a maior perturbação do sentir. Por esse motivo, o pensamento, por seu lado, ao querer chegar a um resultado autêntico, exclui o sentimento de tudo o que lhe é possível, visto nada existir que possa perturbar e falsear com maior facilidade que os valores sentimentais. Assim, o pensamento do tipo sentimental extrovertido, enquanto função independente, é reprimido. Mas não por completo, como já sublinhei, e apenas na medida em que sua lógica implacável force ou imponha conclusões que não convêm ao sentimento. Mas tolera-se-lhe que fique a serviço do sentimento, melhor dito, como seu escravo. Foi quebrada sua espinha dorsal e já não é capaz de verificar-se a si próprio de acordo com suas próprias leis. Mas, como existe uma lógica e existem deduções inexoravelmente exatas, estas nalguma parte ocorrerão e é o que realmente se verifica, mas fora da consciência, isto é, no inconsciente. Por isso o conteúdo inconsciente desse tipo é, sobretudo, um modo curioso de pensar. Semelhante pensamento é infantil, arcaico e negativo. Enquanto o sentir consciente conserva o caráter pessoal ou, por outras palavras, enquanto a personalidade não é absorvida pelos diversos estados sentimentais, o pensamento inconsciente revela uma virtude compensadora. Mas logo que a personalidade se dissocia e dissolve em diversos estados sentimentais mutua-

mente contraditórios, perde-se a identidade do Eu e o sujeito torna-se inconsciente. Mas assim que o sujeito se situa na inconsciência, associa-se ao pensamento inconsciente e procura obter para ele uma consciência ocasional. Quanto mais forte é a relação sentimental consciente, e por isso mesmo, quanto mais o sentimento se "desfaz do Eu", tanto mais vigorosa se torna a oposição consciente. Isto manifesta-se claramente no fato de ser, justamente, em redor do objeto mais valorizado que se agrupam os pensamentos que implacavelmente rebaixam o seu valor. O pensamento no estilo de "nada como tal" ocupa aqui seu lugar competente, pois anula o predomínio do sentimento ligado ao objeto.

O pensamento inconsciente vem à superfície sob a forma de ocorrências, muitas vezes com o caráter de observações cuja natureza é de modo geral, negativa e desvalorizadora. Por isso, nas mulheres desse tipo, há momentos em que os piores pensamentos se unem, precisamente, àqueles objetos que mais valorizam o sentimento. O pensar negativo recorre a todos os preconceitos e paralelos infantis capazes de provocarem uma vacilação, no que diz respeito ao valor sentimental, e mobiliza todos os instintos primitivos para poder explicar os sentimentos como "nada como tal". A título de observação marginal, direi que, dessa maneira, exige-se também a intervenção do inconsciente coletivo, da totalidade de imagens primordiais, de cuja elaboração resultará a possibilidade de uma regeneração da disposição noutra base.

A principal forma de neurose desse tipo é a histeria, com seu mundo inconsciente de características representações infanto-sexuais.

Resumo dos Tipos Racionais

Classifico ambos os tipos precedentes como tipos racionais, ou tipos judicativos, porque se caracterizam pelo primado das funções racionais ou julgadoras. E característico de ambos os tipos o fato da vida estar subordinada, em elevado grau, ao juízo ou critério racional. Convém ter na devida conta, sem dúvida, se estamos falando do ponto de vista da psicologia subjetiva ou segundo o prisma do observador que percebe e julga de fora. Esse observador poderia facilmen-

te chegar a um juízo oposto, bastando para isso que percebesse apenas intuitivamente o que acontece e julga, segundo ele próprio. A vida desse tipo jamais depende apenas do juízo racional, mas também, e quase em idêntica medida, da irracionalidade inconsciente. Quem observa apenas o que acontece, sem prestar atenção à economia íntima da consciência individual, pode facilmente perceber em maior grau a irracionalidade e a contingência de certas manifestações inconscientes do indivíduo do que a racionalidade e as motivações conscientes de seus propósitos. Mas reconheço que também seria possível conceber e expor inversamente semelhante psicologia. Estou igualmente convencido de que se eu próprio possuísse outra psicologia individual, descreveria, de maneira inversa, os tipos racionais como irracionais, a partir do inconsciente. Esta circunstância dificulta a exposição e compreensão dos fatos psicológicos, de modo bastante apreciável, e facilita imenso a possibilidade de interpretações errôneas. As discussões que resultam dessas falsas interpretações são, via de regra, irremediáveis, pois não passam de diálogos entre surdos. Essa experiência constituiu, para mim, uma razão mais que me levou a basear minha exposição na psicologia subjetiva consciente do indivíduo, pois assim me propicia, pelo menos, um certo pretexto objetivo, a que teria de renunciar por completo se quisesse fundamentar no inconsciente a legitimidade psicológica. Nesse caso, o objeto nada poderia dizer, pois conhece menos a respeito do inconsciente do que de tudo o mais. O juízo ficaria única e exclusivamente entregue ao observador, ao sujeito — uma segura garantia de que ele se baseará em sua própria psicologia individual, impondo-a ao observado. Em minha opinião, este caso tanto se verifica na Psicologia de Freud como na de Adler. O indivíduo fica assim entregue ao parecer do observador que julga. Ora, isto não pode acontecer quando nos baseamos na psicologia consciente do observador. Neste caso, só ele é competente, pois é o único que conhece seus motivos conscientes.

A racionalidade do comportamento vital consciente de ambos esses tipos pressupõe uma exclusão consciente do contingente e irracional. O juízo racional representa nesta psicologia uma força que impõe, ou que pretende impor, pelo menos, ao desordenado e contingente do evento real, formas determinadas. Isso dá origem, por uma parte, a uma certa seleção entre as possibilidades vitais, as quais somente são

aceitas, conscientemente, com a concordância da razão; e, por outra parte, a uma restrição essencial da independência e do influxo daquelas funções psíquicas que servem para perceber o que acontece. Essa restrição da percepção e da intuição não é absoluta, naturalmente. Tais funções nunca deixaram de existir, e o que sucede é estarem seus produtos submetidos à seleção do juízo racional. A intensidade absoluta da percepção, por exemplo, não é decisiva para a motivação de ações. O decisivo é o juízo. Portanto, as funções perceptivas compartilham, numa certa medida, do destino do sentimento, nos casos do primeiro tipo, e do pensamento, no segundo tipo. Estão relativamente reprimidas e, conseqüentemente, num estado menos diferenciado, o que imprime um cunho peculiar ao inconsciente dos nossos dois tipos.

O que esses tipos humanos fazem de um modo consciente e deliberado é racional (de acordo com a razão *deles!*), mas o que lhes passa é da responsabilidade, por um lado, do caráter das percepções infantis e primitivas, e, por outro lado, das intuições dessa mesma natureza. Posteriormente, explicarei o que esses conceitos significam. De qualquer maneira, o que passa a esses tipos é irracional (segundo o ponto de vista deles, naturalmente!). Ora, dada a existência de numerosos seres humanos que vivem mais daquilo que lhes passa do que daquilo que fazem, em virtude de um propósito racional, pode muito bem acontecer que um deles classifique como irracionais os nossos dois tipos, após uma análise meticulosa. Temos de concordar que não é raro o inconsciente do indivíduo produzir uma impressão muito mais forte do que o seu consciente, e seus cometimentos terem muito mais peso, freqüentemente, que suas motivações racionais.

A racionalidade de ambos os tipos está objetivamente orientada, depende do objetivamente dado, correspondendo, pois, ao que se reveste de validade racional no coletivo. Subjetivamente, nada para eles possui validade racional, uma vez que não seja geralmente considerado como racional. Mas a razão também é, em grande parte, subjetiva e individual. No nosso caso, essa parte está reprimida num grau tanto mais elevado quanto maior for a importância do objeto. Portanto, o sujeito e a razão subjetiva estão sempre sob a ameaça de repressão e quando são vítimas dela caem sob o domínio do inconsciente, que em tal caso revela particularidades bastante desagradáveis. Do seu pensamento já falamos antes,

faltando acrescentar as percepções primitivas, que se manifestam como obsessões, por exemplo, na forma de uma ânsia anormal e persistente de prazeres que poderá assumir todas as formas possíveis, ou na de intuições primitivas que poderão chegar a constituir uma verdadeira tortura direta para quem delas for vítima, bem como para aqueles que o rodeiam. Tudo o que é desagradável e penoso, tudo o que é feio e mau, tudo o que é hostil e adverso é pressentido ou pressuposto, tratando-se, na maioria dos casos, de meias-verdades que, como tal, são ótimas para dar lugar a falsas interpretações do gênero mais venenoso. Graças ao poderoso impacto da oposição dos conteúdos inconscientes, produz-se, necessariamente, uma freqüente ruptura da regra racional consciente, quer dizer, uma surpreendente vinculação a contingências que, quer por sua intensidade perceptiva, quer por sua significação inconsciente, adquirem uma influência irresistível.

A Percepção

Na disposição extrovertida, a percepção está predominantemente condicionada pelo objeto. Como percepção sensorial, depende naturalmente do objeto. Mas, de maneira igualmente natural, depende também do sujeito, o que significa haver ainda uma percepção subjetiva que, por sua própria natureza, é completamente distinta da percepção objetiva. Na disposição extrovertida, a participação subjetiva da percepção está prejudicada ou reprimida, na medida em que se trate de sua aplicação consciente. Do mesmo modo, a percepção como função irracional está relativamente reprimida, quando se atribui o primado ao pensamento ou ao sentimento. Quer isto dizer que só funciona conscientemente na medida em que a função judicativa consciente permite que as percepções contingentes se convertam em conteúdos conscientes, isto é, que se realizem. A função sensorial, no seu sentido mais estrito, é naturalmente absoluta. Assim, por exemplo, vê-se e ouve-se tudo o que é fisiologicamente possível, mas nem tudo alcança os valores liminares que as percepções terão de possuir para que sejam, por sua vez, apercebidas. Isto modifica-se quando nenhuma outra função, que não seja a própria percepção, reivindica o primado. Neste caso, nada é excluído nem reprimido na percepção dos objetos (se excetuarmos a

participação subjetiva, como já dissemos). A percepção é determinada, de preferência, pelo objeto; e aqueles objetos que suscitam a percepção mais intensa são os decisivos para a psicologia do indivíduo. Dessa maneira, surge uma inequívoca *vinculação sensorial* aos objetos. A percepção constitui, pois, uma função vital dotada do mais intenso impulso de vida. Na medida em que os objetos suscitam percepções, adquirem validade e são integralmente aceitos pela consciência, enquanto isto for possível por meio da percepção, quer convenha ao juízo racional, quer não. O critério de seu valor é unicamente composto pela intensidade da percepção, dadas as suas qualidades objetivas condicionadas. Por conseqüência, são admitidos na consciência todos os processos objetivos, desde que suscitem percepções. Ora, somente os objetos ou os processos concreta e sensorialmente perceptíveis provocam percepções na disposição extrovertida, e exclusivamente aqueles que qualquer pessoa, em qualquer momento, percebe como objetos concretos. O indivíduo orienta-se, portanto, por fatos puramente sensoriais. As funções judicativas situam-se em nível inferior ao dos fatos concretos da percepção, patenteando, assim, as qualidades das funções inferiormente diferenciadas, quer dizer, um certo caráter negativo, com traços infanto-arcaicos. A função mais oposta à percepção, ou seja, a percepção inconsciente, a intuição, é, naturalmente, a que sofre uma repressão mais intensa.

O Tipo Perceptivo Extrovertido

Não há tipo humano que se iguale ao tipo perceptivo extrovertido em realismo. O seu sentido objetivo dos fatos está extraordinariamente desenvolvido. Acumula em sua vida experiências reais sobre o objeto concreto e quanto mais este último for destacado, tanto menos uso fará de sua experiência. Em certos casos, sua vigência não chega a merecer o nome de "experiência". O que percebe serve-lhe, além disso, para canalizar novas percepções, e tudo o que de novo ingressar no círculo de seus interesses é adquirido através da percepção e há de servir para tal fim. Porquanto nos inclinamos a considerar bastante racional uma propensão marcante para sentir tudo o que respeita ao puro mundo dos fatos, enalteceremos como racionais esses tipos humanos. Mas, na realidade, não o são, visto encontrarem-se tão subordinados à

percepção da contingência irracional quanto à do evento racional. Semelhante tipo — neste caso, costuma tratar-se de homens — pretende, naturalmente, não estar "subordinado" à percepção. Pelo contrário, essa expressão fá-lo-á sorrir como algo inteiramente inexato, pois para ele percepção é equivalente de manifestação vital concreta; pressupõe uma plenitude de vida real. Seus propósitos, bem como sua moralidade, têm por alvo o gozo concreto. Na verdade, o gozo autêntico tem sua moral particular, sua medida e legitimidade especiais, seu desinteresse e vontade de sacrifício. De maneira alguma necessita exibir uma grosseria sensorial, visto poder distinguir suas percepções até a máxima pureza estética sem precisar jamais ser infiel ao princípio de percepção objetiva nem ao da percepção mais abstrata. O cicerone de WULFEN [2] para o mais grosseiro e desenfreado gozo da vida é a confissão sem disfarce de um ou outro desses tipos. É por esse ângulo que me parece ser digno de leitura esse livro.

Nas fases inferiores, esse tipo corresponde ao homem da realidade palpável, sem propensão alguma para as reflexões e sem intuitos de predomínio. Seu motivo constante é perceber o objeto, ter sensações e gozá-las tanto quanto possível. Não deixa de ser um tipo humano amável, pois costuma possuir uma agradável capacidade de gozo, cheia de vivacidade, algumas vezes companheiro alegre, outras vezes um esteta de requintado gosto. No primeiro caso, os grandes problemas da vida dependem, mais ou menos, de um bom almoço; no segundo, incluem-se na esfera do bom-gosto. Pode-se dizer que, para ele, tudo está realizado e cumprido quando percebe. Nada pode ser mais concreto e real. Os pressupostos e hipóteses à margem desse fato, ou que o excedam, só são aceitos na medida em que reforcem a percepção. Não é preciso que a reforcem num sentido agradável, pois esse tipo não é o de um vulgar gozador. Somente procura a percepção mais intensa que, de acordo com a sua natureza, virá sempre do exterior. O que vem de dentro parece-lhe sempre mórbido e digno de repulsa. Embora pense e sinta, reduz sempre tudo a bases objetivas, ou seja, a influências que provêm do objeto, sem que lhe interesse apurar se, para tal fim, teve de violar a lógica em alto grau. Em qualquer caso, só res-

[2] WILLEM VAN WULFEN, *Der Genussmensch; ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuss*, 1911.

pira à vontade diante da realidade palpável. Nesse aspecto, é de uma credulidade indescritível. Sem refletir no assunto, atribuirá prontamente a causa de um sintoma psicogênico às oscilações barométricas. A existência de um conflito psíquico parecer-lhe-á uma fantasia anormal. Sem duvidar por instantes, sequer, atribuirá seu amor aos encantos sensuais do objeto, à excitação que este lhe provoca nos sentidos. Na medida em que é normal, adaptar-se-á evidentemente à realidade dada. Digo evidentemente, até pelo fato de que é sempre uma adaptação visível. Seu ideal são os fatos reais e, a tal respeito, dá provas da máxima consideração. Não possui *idéias ideais*. Por isso mesmo, não tem motivo algum para comportar-se como um estranho, ante a realidade dos fatos. Isto manifesta-se até sem seu exterior. De acordo com a sua posição, veste-se bem, come-se e bebe-se bem na sua casa, sua companhia é muito agradável ou, pelo menos, observa-se que seu refinamento leva na devida conta as exigências daqueles que o cercam. Pode convencer até os demais que, decididamente, vale a pena fazer alguns sacrifícios para bem do estilo.

No entanto, quanto mais a percepção preponderar, a ponto do sujeito que percebe eclipsar-se atrás da sensação, tanto mais esse tipo poderá chegar a ser desagradável. Ou converte-se num vulgar gozador ou num esteta refinado, sem escrúpulo de espécie nenhuma. Quanto mais o objeto for para ele imprescindível, tanto mais se desvalorizará como algo que existe em si mesmo e por si mesmo. É rudemente violado e extorquido, quando passa apenas a ser empregado como motivo de percepção. A vinculação ao objeto é levada ao limite máximo. Mas, dessa maneira, o inconsciente também passa de uma função estabilizadora para a oposição declarada. Sobretudo, as intuições reprimidas impõem sua presença ativa no objeto, sob a forma de projeções. Surgem, então, as mais audaciosas e levianas hipóteses. Assim, se se tratar de um objeto sexual, os ciúmes fantásticos desempenham um importante papel, bem como os estados de angústia. Nos casos graves, declaram-se fobias de todas as espécies e, sobretudo, uma sintomatologia obsessiva. Registra-se, com freqüência, uma argúcia rabulista, uma ridícula moralidade, repleta de escrúpulos, uma religiosidade supersticiosa e "mágica" que recorre a ritos abstrusos. Tudo isto provém das funções reprimidas, inferiormente diferenciadas, que nesses casos de-

frontam rudemente a consciência e manifestam-se com tanto maior evidência quanto parecem fundamentar-se nas mais absurdas hipóteses, em completo contraste com o sentido consciente dos fatos. Toda a cultura do sentimento e do pensamento surge deformada como primitivismo doentio, nessa segunda personalidade. A razão é desvirtuada com argúcia e exagerada meticulosidade, a moral converte-se num vago prurido moralizante, num declarado farisaísmo, a religião torna-se absurda superstição, a faculdade de pressentir, esse notável dom do homem, passa a ser uma sutileza humana, expulsa e varrida de todos os cantos, e em lugar de se desenvolver no sentido cada vez mais amplo, deriva para a estreiteza, da pequenez demasiado humana.

O especial caráter compulsivo dos sintomas neuróticos representa a réplica da ausência consciente de obrigações morais próprias de uma disposição meramente perceptiva que, segundo o prisma do juízo racional, aceita sem discussão o que acontece. Se bem que a falta de pressupostos do tipo perceptivo não signifique, de maneira alguma, a ausência total de leis e de limites, não possui, entretanto, aquela limitação básica que o juízo impõe. Ora, o juízo racional representa uma obrigação consciente que, segundo parece, o tipo racional voluntariamente se impõe a si próprio. Essa obrigação recai sobre o tipo perceptivo, imposta desde o inconsciente. Além disso, a vinculação ao objeto do tipo racional nunca supõe tanto — precisamente pela existência de um juízo — quanto a relação incondicional que se estabelece entre o tipo perceptivo e o objeto. Quando a sua disposição atinge um nível extremo de parcialidade anormal está, por isso, num perigo tão grande de cair sob as garras do inconsciente como ao aderir conscientemente ao objeto. Se chegar a sucumbir a uma neurose, é muito mais difícil tratá-lo por métodos racionais, pois as funções a que o médico se dirige encontram-se num estado relativamente indiferenciado, pelo que pouco — ou nada — se poderá confiar nelas. É exigida amiúde a pressão afetiva para que chegue a estar consciente de alguma coisa.

A Intuição

A intuição, como função da percepção inconsciente, orienta-se completamente, na disposição extrovertida, para os objetos exteriores. Sendo a intuição, sobretudo, um processo

inconsciente, é muito difícil definir conscientemente sua essência. A função intuitiva está representada por certa atitude de expectativa, por um intuir e atribuir em que somente o resultado posterior poderá demonstrar o que é que foi percebido e o que realmente havia no objeto. Assim como a percepção, enquanto exerce a primazia, a intuição não constitui apenas um processo de reação, que para o objeto já carece de significado, mas também uma *actio* que apreende e configura o objeto, uma simples visão, quando não um processo ativo e criador que tanto dá como retira do objeto. Assim como obtém inconscientemente uma vidência, exerce também uma influência inconsciente no objeto. A intuição, em primeiro lugar, apenas fornece a imagem ou vidência de referências e relações que seria impossível obter através de outras funções ou que só se conseguiriam recorrendo a complicados rodeios. Essas imagens têm o valor de certos conhecimentos que influem decisivamente na ação, desde que a intuição exerça o predomínio. Neste caso, a adaptação psíquica baseia-se quase exclusivamente em intuições. O pensamento, o sentimento e a percepção ficam relativamente deslocados, disso se ressentindo sobretudo a percepção, por constituir, como função sensorial, o maior obstáculo à intuição. A percepção dificulta a pura e ingênua vidência, sem preconceitos, com importunas excitações sensoriais que fazem derivar a visão para domínios físicos, quer dizer, precisamente para aquelas coisas a que a intuição pretende chegar. Desde o momento em que, na disposição extrovertida, a intuição cinge-se predominantemente ao objeto, está, na realidade, aproximando-se bastante do objeto, pois a atitude de expectativa em face dos objetos exteriores tem quase as mesmas probabilidades de servir-se da percepção. Mas para que a intuição se concretize, a percepção terá de ser reprimida ao máximo. Neste caso, entendo por percepção a simples e direta percepção sensorial como dado fisiológico e psíquico claramente definido. Isto tem de ficar desde já bem esclarecido, pois se perguntarmos por que coisas o intuitivo se orienta ele nos falará de coisas incrivelmente parecidas com as percepções sensoriais. Empregará também com freqüência a palavra "percepção". E, de fato, tem percepções, só que não se orienta por elas. Apenas lhe servem de ponto de referência para a visão intuitiva. Não alcança o valor fundamental da percepção mais forte, no campo fisiológico, mas outra qualquer que a disposição inconsciente do intuitivo tenha

elevado consideravelmente em seu respectivo valor. Dessa maneira se atinge, eventualmente, o valor fundamental, e o intuitivo aparece na consciência como se fosse uma percepção pura. Mas, na realidade, não o é.

Tal como na disposição extrovertida a percepção procura alcançar a mais sólida efetividade, pois só assim se promove o aparecimento de uma vida plena, também a intuição aspira à apreensão das *possibilidades* máximas, pois é com a vidência de possibilidades que se dá maior satisfação ao *pressentimento*. A intuição procura descobrir possibilidades no objetivamente dado e é por isso que, como simples função coordenada (quer dizer, quando porventura não desfrute primazia), serve também de instrumento que atua automaticamente quando nenhuma outra função acerta com a solução para uma situação que parece não tê-la. Se à intuição se atribuir o primado, todas as situações da vida cotidiana parecem espaços fechados que a intuição teve de abrir. Constantemente procura saídas e novas probabilidades de vida exterior. Para a disposição intuitiva, toda a situação vital acaba por ser, a curto prazo, como uma prisão, uma algema de que é preciso libertarmo-nos. Por vezes, os objetos parecem de um valor quase exagerado e isso ocorre, precisamente, quando têm de servir para uma solução, uma libertação, a descoberta de uma nova possibilidade. Logo que cumpriram sua missão como degrau ou ponte, dir-se-ia que perderam todo o seu valor e são eliminados como apêndice incômodo. Um fato só tem validade na medida em que ajude a descobrir novas possibilidades que o superam e livram dele o indivíduo. A emergência de possibilidades é o motivo urgente de que a intuição não pode emancipar-se e ao qual sacrifica todo o resto.

O Tipo Intuitivo Extrovertido

Onde quer que a intuição predomine, ocorre uma psicologia singular e inconfundível. Quando a orientação se orienta pelo objeto, revela-se uma intensa dependência das situações exteriores, mas de uma natureza completamente diversa da que é própria do tipo perceptivo. O intuitivo nunca será atraído para onde possa encontrar valores de uma realidade universalmente reconhecida, mas para onde encontre possibilidade. Tem um sentido apurado para o latente prenhe de

futuro. Jamais se adapta a situações estáveis, que existam e estejam solidamente radicadas há muito tempo, de valor universalmente reconhecido, mas limitado. Como anda sempre em busca de novas possibilidades, corre perigo de asfixia nas circunstâncias estáveis. Localiza, sem dúvida, novos objetos e orientações ou rumos com enorme intensidade e, por vezes, com um entusiasmo extraordinário, para logo renunciar a eles friamente, sem piedade e sem recordações, ao que parece, assim que tiver fixado seus contornos e não se pressintam já novos frutos, com uma amplitude considerável. Onde subsistir uma possibilidade, aí se agarra o intuitivo, com uma força de destino. É como se pusesse toda a sua vida na nova situação. Dá-nos a impressão, de que ele próprio compartilha, de ter atingido o ponto culminante de sua vida e de que, daí em diante, não poderá pensar ou sentir outra coisa. Por razoável e prático que seja, e ainda que todos os argumentos imagináveis se pronunciem em favor da estabilidade, nada impedirá que, em determinado dia, passe a considerar como uma prisão, e nessa conformidade atue, aquela mesma situação que antes parecia ter trazido para ele a emancipação e a redenção. A razão e o sentimento não o deterão nem o amedrontarão em face de uma nova possibilidade, mesmo que esta contradiga suas anteriores convicções. O sentimento e o pensamento, que são indispensáveis componentes da convicção, no intuitivo não passam de funções inferiormente diferenciadas, que não influem decisivamente nem podem, portanto, opor resistência duradoura à força da intuição. Entretanto, só essas funções são capazes de compensar eficazmente o primado da intuição, ao proporcionarem ao intuitivo o juízo de que, como tipo, completamente carece. A moralidade do intuitivo não é intelectual nem sentimental. Tem sua moral própria, que é a fidelidade à sua intuição e a sujeição voluntária à sua força. É pouca a sua consideração, no que diz respeito ao bem-estar das pessoas que o cercam. Que se sintam bem, ou ele próprio, considera um argumento sem solidez. Também não respeita as convicções e hábitos dos que vivem à sua volta, pelo que não é raro ser reputado como indivíduo imoral e aventureiro sem escrúpulos. Como a sua intuição se cinge aos objetos exteriores e pressente possibilidades exteriores, costuma dedicar-se a profissões que oferecem terreno fecundo às suas faculdades. Muitos comerciantes, empresários, especuladores, agentes, políticos, etc., incluem-se nesse tipo.

Esse tipo parece ser mais freqüente nas mulheres do que nos homens. No primeiro caso, a atividade intuitiva revela-se de um modo muito mais social que profissional. As mulheres sabem extrair o maior partido de todas as possibilidades sociais, estabelecer relações na sociedade, encontrar homens que lhes ofereçam possibilidades, para acabarem renunciando a tudo quando encontrem uma nova possibilidade.

É bastante compreensível que, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista de promoção da cultura, esse tipo seja de enorme importância. Quando é de boa índole, quer dizer, quando não é excessivamente interesseiro, pode realizar grandes coisas como precursor ou iniciador; ou, pelo menos, como animador de toda obra incipiente. É o paladino natural de toda minoria prometedora. Desde o momento em que, quando se prende menos às coisas que às pessoas, tem para elas uma visão, no que se refere às suas faculdades e méritos, serve para encaminhá-las proveitosamente. Não há como o intuitivo para animar ou entusiasmar por algo novo, se bem que esteja disposto a abandonar na primeira ocasião os mesmos a quem animara e entusiasmara. Quanto mais forte é a intuição, tanto mais seu sujeito se funde com a possibilidade intuída. Insufla-lhe vida, coloca-a em evidência, de modo convincente e caloroso, personifica-a, por assim dizer. Não se trata de uma encenação, mas de um destino.

Essa disposição tem seus grandes riscos, pois o intuitivo fraciona sua vida com enorme facilidade, ao exercer uma influência animadora sobre pessoas e coisas, difundindo vida, exuberantemente, à sua volta, mas uma vida que ele não vive e só os outros. Se fosse capaz de demorar nas coisas, aproveitar-se-ia do fruto de seu trabalho; mas tem de correr sempre atrás de novas possibilidades, abandonando seus campos recém-plantados cujos frutos serão colhidos por outros. No fim, está de mãos vazias. Ora, quando o intuitivo chega a esse ponto extremo, seu inconsciente já está agindo contra ele. O inconsciente do intuitivo revela certa semelhança com o do tipo perceptivo. O pensamento e o sentimento aparecem relativamente reprimidos e dão lugar, no inconsciente, a pensamentos e sentimentos infantis, arcaicos, e do tipo que é característico no perceptivo. Emergem também sob a forma de projeções intensas e tão absurdas quanto as do tipo perceptivo, faltando-lhes apenas, em minha opinião, o caráter

místico, pois preferem referir-se, na maioria dos casos, a coisas concretas, quase reais, como presunções sexuais, financeiras, etc., ou a presságios de doença, de morte, etc. Essa diversidade parece provir das percepções reais que foram reprimidas. Estas fazem-se sentir, por exemplo, no fato do intuitivo ficar subitamente preso de uma mulher que é inteiramente desajustada para ele (ou, no caso inverso, de um homem que é inteiramente desajustado para ela), e isso apenas porque foi conseguido um contato inconsciente na esfera arcaica da percepção. Daí resulta a inconsciência em relação a um objeto de duvidosas probabilidades, na maioria dos casos. Uma semelhante situação pressupõe a existência de um sintoma bastante característico desse tipo. Pretende estar livre e desvinculado, como o tipo perceptivo, em virtude de não sujeitar suas decisões a juízos racionais, mas, pelo contrário, unicamente à percepção das possibilidades contingentes. Desenvencilha-se de todas as restrições através da razão e cai, por meio da neurose, na obsessão inconsciente, em lucubrações e sutilezas, na vinculação forçada à percepção do objeto. Na esfera da consciência, comporta-se perante a percepção e o objeto percebido com soberana superioridade e desprezo. Não porque pretenda ser depreciativo ou adotar uma postura de superioridade, mas, simplesmente, porque não vê o objeto que todos podem ver e passa-o por alto de um modo parecido ao que adota o tipo perceptivo. Mas este não vê a alma do objeto. Por seu lado, o objeto prepara a sua vingança sob a forma de idéias obsessivas hipocondríacas, de fobias e toda casta de sensações físicas absurdas.

Resumo dos Tipos Irracionais

Considero *irracionais* os dois tipos precedentes pela razão, já exposta, de que baseiam sua ação e seu prescindir de ação não em juízos racionais, mas na intensidade absoluta da percepção. Esta cinge-se, pura e simplesmente, ao que acontece, ao que não foi submetido a qualquer seleção por parte do juízo. Nesse aspecto, estes dois últimos tipos revelam uma notável superioridade em relação aos dois primeiros tipos, que eram judicativos. O que objetivamente acontece é legítimo e contingente. Na medida em que é legítimo é acessível à razão; e é inacessível na medida em que é contingente. De modo inverso, poder-se-ia dizer que chamamos

legítimo àquilo que assim parece à nossa razão e contingente àquilo em que não conseguimos descobrir legitimidade. O postulado de uma legitimidade universal não deixa de ser, apenas, um postulado da nossa razão e de maneira nenhuma um postulado de nossas funções perceptivas. Como estas jamais se baseiam no princípio racional e seus postulados, isso quer dizer, portanto, que são irracionais em sua essência. E é por isso que considero essencialmente irracionais os tipos perceptivos.

Mas seria um erro crasso classificar esses tipos como "irracionais" pelo simples fato de colocarem a percepção acima do juízo. De fato, são apenas *empíricos* ao máximo; baseiam-se exclusivamente na experiência, a tal ponto que seu juízo não é capaz de acompanhar a experiência e fica para trás dela. Mas as funções judicativas existem, porém, embora arrastem, em sua maioria, uma existência inconsciente. Enquanto o inconsciente, apesar de sua separação do sujeito consciente, impõe repetidas vezes sua presença, na vida dos tipos irracionais observam-se também juízos e atos seletivos surpreendentes, na forma de um aparente desejo de raciocinar, de uma fria tendência judicativa, e de uma escolha, aparentemente deliberada, de pessoas e situações. Essas características evidenciam uma natureza infantil e até primitiva. Por vezes, são surpreendentemente ingênuos; outras, depreciativos, rudes e violentos. Do ponto de vista da disposição racional, poderá facilmente parecer que se trata de indivíduos racionalistas, segundo o seu verdadeiro caráter, e que obedecem sempre a uma premeditação, no seu pior sentido. Mas semelhante conceito só se aplicaria ao seu inconsciente e de maneira alguma à sua psicologia consciente, a qual está completamente organizada sobre os alicerces da percepção e, por sua essência irracional, é inacessível ao juízo racional. Segundo o ponto de vista racional poderá parecer, em última análise, que semelhante aglomeração de contingências não merece sequer o nome de "psicologia". O irracional, por sua vez, faz concorrência a esse juízo estimativo com a impressão que o racional nele produz: vê-o como algo semivivo, cujo intuito vital consiste apenas em sujeitar tudo em suas algemas e asfixiá-lo em seus conceitos. Estes são, naturalmente, extremos crassos, mas que existem.

Do ponto de vista do juízo racional, seria fácil considerar o irracional como um racional de qualidade inferior, se o

concebermos através daquilo que lhe passa. Não é o contingente o que lhe passa — nisso ele é mestre — mas o juízo e o intuito racionais, pois é nisso que tropeça. Eis um fato que só é concebível para o racional, um fato cuja incompreensibilidade só pode ser comparada com o assombro do irracional ao descobrir que existe quem coloque as idéias racionais acima do vivo e do acontecimento real. Semelhante coisa parece-lhe incrível. Em geral, nada se conseguirá aduzindo princípios nesse sentido, pois para ele uma compreensão racional é coisa tão ignorada, ou mesmo repulsiva, quanto para o racional é inconcebível um contrato sem prévio acordo e obrigações recíprocas.

Esse ponto leva-nos ao problema das relações psíquicas entre os representantes dos diversos tipos. A relação psíquica é designada na Psiquiatria moderna pela expressão "*rapport*", usada na escola francesa de hipnotismo. O *rapport* consiste, sobretudo, num *sentimento de concordância duradoura e constante,* apesar da reconhecida diversidade. Inclusive, o reconhecimento das diferenças existentes, na medida em que seja comum, já constitui um *rapport,* um sentimento de concordância. Se, conforme o caso, tornarmos consciente esse sentimento, num grau elevado, descobriremos que não se trata, afinal, de um mero sentimento cuja contextura não é suscetível de continuar sendo analisada, mas que, simultaneamente, constitui um juízo ou um conteúdo de conhecimento que, sob a forma de pensamento, representa o ponto de concordância. Ora, essa exposição racional só possui validade para o racional e de maneira alguma para o irracional, desde o momento em que o seu *rapport* não se baseia no juízo, mas no paralelismo do que acontece, no evento vivo. Seu sentimento de concordância é a evidência comum de uma percepção ou de uma intuição. O racional diria que o *rapport* com o irracional baseia-se na pura contingência. Quando as situações objetivas coincidem por acaso, ocorre uma espécie de relação humana, mas ninguém poderá dizer qual é sua validade ou sua duração. Para o racional, chega a ser penosa a simples idéia de que a relação, com freqüência, dure exatamente o tempo que as circunstâncias exteriores tardam em evidenciar casualmente alguma coisa em comum. Isso não lhe parece muito humano. O resultado é um considerar o outro falho de relação, como um ser humano em quem não se pode confiar e com quem não é possível estabelecer qualquer acordo. Mas a esse resultado só se chega quando

se pretende esclarecer conscientemente a natureza das relações com terceiros. Mas como não é freqüente registrar-se uma atitude psicológica tão sábia, o resultado é chegar-se muitas vezes ao estabelecimento de uma espécie de *rapport*, apesar da completa divergência de pontos de vista, o que acontece da seguinte maneira: uma das partes pressupõe, com tácita projeção, que a outra alimenta a mesma opinião, nos pontos essenciais; a outra parte, por sua vez, pressente ou percebe algo de objetivo em comum, de que a primeira não tem, conscientemente, a menor idéia e cuja existência se apressaria em negar, ao passo que à segunda jamais ocorreria que a sua relação tivesse de basear-se numa opinião comum. É este o tipo de *rapport* mais vulgar. Baseia-se na projeção, o que irá provocar falsas interpretações. Na disposição extrovertida, a relação psíquica está sempre regulamentada por fatores objetivos e por condições externas; aquilo que se é interiormente nunca tem importância decisiva. No que diz respeito ao problema das relações humanas, a disposição extrovertida dá-nos uma medida, em princípio, na cultura atual. É claro que o princípio introvertido também a dá, mas considera-se uma exceção e exige que se apele para a tolerância dos contemporâneos.

3. *O Tipo Introvertido*

a) *A Disposição Geral da Consciência*

Como já expliquei no decorrer deste capítulo, o tipo introvertido distingue-se do extrovertido pelo fato de que não se orienta, como o segundo, pelo objeto e pelo objetivamente dado, mas por fatores subjetivos. Mencionei, na competente seção, que o introvertido interpõe uma opinião subjetiva entre a percepção do objeto e sua própria atividade, impedindo que esta possua um caráter adequado ao objetivamente dado. Trata-se, naturalmente, de um caso especial aduzido como exemplo, em busca de uma exposição clara e simples. Agora, somos obrigados a procurar, compreensivelmente, formulações mais genéricas.

A disposição introvertida observa, sem dúvida, as condições exteriores, mas elege como decisivas as determinações de caráter subjetivo. Portanto, é um tipo que se orienta de

acordo com aquele fator da percepção e do conhecimento que representar a disposição subjetiva capaz de admitir a excitação dos sentidos. Duas pessoas vêem, por exemplo, o mesmo objeto, mas nunca se poderá afirmar que o vêem de um modo que as duas imagens resultantes da visão sejam inteiramente idênticas. Mesmo deixando de lado, completamente, a diversa capacidade dos órgãos sensoriais e a distinta equação pessoal, existem com grande freqüência diferenças profundas na natureza e medida da imagem psíquica percebida e assimilada. Enquanto o tipo extrovertido cinge-se sempre àquilo que recebe do objeto, o introvertido cinge-se, sobretudo, ao que a impressão exterior opera no sujeito. No caso singular de uma apercepção, a diferença pode, naturalmente, ser bastante delicada, mas, no conjunto da economia psíquica, aquela faz-se sentir imenso, sob a forma de uma *reserva do Eu.* Devo declarar antecipadamente o seguinte: é minha opinião que, como princípio, está completamente errado e desvalorizado o ponto de vista que WEININGER classificou como disposição filáutica e outros de auto-erótica, egocêntrica, subjetivista, egoísta, etc. Isto corresponde ao preconceito da disposição extrovertida, diante da essência da introvertida. Nunca se deve esquecer — e o ponto de vista extrovertido esquece-o com excessiva facilidade — que toda percepção e todo conhecimento se encontram não só objetiva mas também subjetivamente condicionados. O mundo não é só por si e para si, mas também tal como aparece. Poder-se-ia mesmo afirmar que, no fundo, não dispomos de critério algum que nos ajude a ajuizarmos um mundo não-assimilável pelo sujeito. Seria equivalente à falsificação da grande dúvida como possibilidade absoluta de conhecimento, ao passar por alto o fator subjetivo. Seria penetrar no atalho do vazio e insípido positivismo que tanto desfigurou os começos do nosso século, voltar àquela falta de humildade intelectual que foi a precursora da rudeza de sentimentos e da atitude de violência tão grosseira quanto presunçosa que o positivismo consubstanciou. Com a supervalorização da faculdade cognitiva de natureza objetiva, suplantamos o significado do fator subjetivo, ou, simplesmente, o significado do sujeito. Mas que é o sujeito? O sujeito é o homem, nós somos o sujeito. Acho uma prova de morbidez esquecer que há um sujeito do conhecimento e que, portanto, não existe para nós um mundo onde não possamos declarar "eu conheço", com o que já fica expressa a limitação subjetiva de

todo conhecimento. Vale dizer o mesmo no que respeita a todas as funções psíquicas: possuem todas elas um sujeito que é tão imprescindível quanto o objeto. É característico da avaliação extrovertida da nossa época que a palavra "subjetivo" soe, por vezes, até como uma espécie de censura e que na versão "meramente subjetivo" constitua, em todo caso, uma arma perigosa que se destina a ferir quantos não estiverem completamente convencidos da superioridade absoluta do objeto.

Convém, portanto, deixar bem claro o que no presente estudo se entende por "subjetivo". Chamo fator subjetivo à ação ou reação psicológica que se funde com a influência do objeto para constituir um novo estado psíquico. Ora, na medida em que o fator subjetivo permanece idêntico a si mesmo, no mais alto grau, em todos os tempos e para todas as gentes da Terra — ao serem as percepções e conhecimentos elementares os mesmos em toda parte e em todos os tempos — pode-se afirmar que constitui uma realidade tão solidamente radicada quanto o objeto exterior. Se assim não fosse, seria impossível falar de uma realidade duradoura e idêntica a si mesma no essencial, bem como compreender o patrimônio da tradição. O fator subjetivo é, portanto, dentro dessa ordem de idéias, algo tão providencialmente dado quanto a extensão dos mares e o raio da Terra. Neste aspecto, o fator subjetivo também é digno de ser considerado uma grandeza determinante do mundo, não podendo deixar de ser tomada na devida conta. É a outra lei do mundo, e quem nela se baseia poderá contar com a mesma segurança, a mesma duração e a mesma validade com que contam os que se cingem ao objeto. Ora, assim como o objetivamente dado de maneira alguma se conserva imutável o tempo todo, visto estar sujeito às leis da caducidade e da causalidade, também o fator subjetivo, por sua parte, está submetido à mutação e contingência individuais, razão por que o seu valor é igualmente relativo, apenas. O desenvolvimento excessivo do ponto de vista introvertido na consciência não conduz a uma aplicação válida do fator subjetivo, mas a uma subjetivação artificial da consciência, merecendo por isso a censura que se encerra na expressão "meramente subjetivo". Assim, acaba por ser produzida uma réplica da subjetivação da consciência numa disposição extrovertida exagerada, à qual se aplica perfeitamente o qualificativo de "misáutica" que lhe foi dado por WEININGER.

Baseando-se a disposição introvertida numa condição que, de modo geral, existe, sumamente real e absolutamente imprescindível, as expressões do gênero de "filáutico", "egocêntrico" e outras são tanto mais impróprias e refutáveis quanto mais suscitam o preconceito de que se trata sempre, única e exclusivamente, do amor do Eu. Nada mais errôneo que semelhante suposição, mas a verdade é que a encontramos a todo instante, quando se examinam os juízos que o extrovertido formula a respeito do introvertido. Eu não atribuiria, certamente, esse erro ao extrovertido isolado, como pessoa singular, mas ao ponto de vista extrovertido geral que atualmente domina e não se limita, apenas, ao tipo extrovertido, visto que, contra si próprio, é igualmente representado pelo outro tipo. A este pode-se inclusive censurar a infidelidade cometida contra o seu próprio caráter, ao passo que ao primeiro não se pode fazer, pelo menos, tal censura.

A disposição introvertida cinge-se, no caso normal, à estrutura psicológica, que em princípio é dada por herança e constitui uma grandeza inerente ao sujeito. Mas não se deve compará-la, simplesmente, ao Eu do sujeito, o que certamente aconteceria se usássemos os termos acima citados, pois a realidade é a estrutura psicológica do sujeito, antes do desenvolvimento de um Eu. O sujeito básico tem muito maior amplitude que o Eu, na medida em que também abrange o inconsciente, ao passo que o Eu constitui, essencialmente, o próprio centro da consciência. Se Eu e sujeito fossem idênticos, seria inconcebível que aparecessem, por vezes, com aspecto e significado completamente distintos nos sonhos. Ora, na verdade, constitui uma particularidade bem característica do introvertido o fato de, obedecendo tanto à sua propensão como a um amplo preconceito, confundir o seu Eu com o seu sujeito, elevando o Eu à categoria de sujeito do processo psicológico e dando assim lugar à citada subjetivação da consciência que desta aliena o objeto.

A estrutura psicológica corresponde ao que SEMON[8] chamou de *Mneme* e que eu designo por *inconsciente coletivo.* O sujeito individual é uma parte ou parcela ou representante de uma essência, onde quer que viva, e de um modo de afluência psicológica que, por sua vez, é inato em cada um de nós.

---

[8] RICHARD SEMON, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens,* 1904.

Desde tempos muito remotos que ao modo inato de *atuar* se tem chamado *instinto*, enquanto para o modo ou forma de apreensão psíquica do objeto propus o termo *arquétipo*. Parto do princípio de que se sabe o que deve entender-se por instinto. Quanto ao arquétipo, o caso é outro. Equivale ao que entendo, apoiado em JAKOB BURCKHARDT, por "imagem primordial". [4] O arquétipo é uma fórmula simbólica que se apresenta e entra em função onde não se disponha ainda de conceitos conscientes ou onde estes não sejam possíveis, quer por motivos de natureza íntima, quer por motivos exteriores. Os conteúdos do inconsciente coletivo aparecem na consciência como tendências e concepções bem marcadas. São regularmente concebidos pelo indivíduo como algo condicionado pelo objeto, o que no fundo é falso, pois provêm da estrutura inconsciente da psique, limitando-se a influência do objeto a provocar sua manifestação. Essas tendências e concepções subjetivas são mais poderosas que a influência do próprio objeto, seu valor psíquico é mais elevado e, assim, sobrepõem-se a toda e qualquer impressão. Tal como ao introvertido parece inconcebível que o objeto tenha de ser sempre o fator decisivo, assim para o extrovertido o enigma é constituído pelo fato de que um conceito subjetivo possa sobrepor-se à situação objetiva. Acabará acreditando, inevitavelmente, que o introvertido é um egoísta vaidoso ou um charlatão doutrinário. Hoje em dia, faria valer a hipótese de que o introvertido age sob a influência de um complexo de poder. O introvertido tropeça em tal preconceito, sem dúvida, porque a maneira determinada e francamente generalizadora como se exprime e que, para começar, exclui logo todas as outras opiniões favorece bastante o preconceito extrovertido. Além disso, a determinação e rigidez do juízo introvertido, supra-ordenado *a priori* em relação a tudo o que for objetivamente dado, bastam por si só para dar essa impressão de um forte egocentrismo. Em face de tal preconceito, o introvertido não encontra, via de regra, o argumento exato. Na realidade, ele nada sabe sobre os pressupostos inconscientes, mas de vigência geral do seu juízo subjetivo ou de suas percepções subjetivas. Acompanhando o estilo do tempo, faz suas indagações fora da consciência, em lugar de recorrer ao seu interior. E, se for um pouco neurótico, isso equivale a uma identificação, mais ou menos completa, do

[4] Cf. capítulo XI, no título "Imagem".

Eu com o sujeito, em virtude da qual a importância do sujeito se reduz a zero e o Eu ganha dimensões extraordinárias. A inegável força determinante universal do fator subjetivo é então atribuída ao Eu, assim dando vida a uma incomensurável ânsia de poder e a um egocentrismo realmente tolo e descabido. Toda psicologia que reduz a essência do homem ao impulso inconsciente de poder tem origem nessa disposição. Muitas faltas de gosto que se observam em NIETZSCHE, por exemplo, devem-se à subjetivação da consciência.

b) *A Disposição do Inconsciente*

A situação de superioridade do fator subjetivo na consciência supõe uma valorização inferior do fator objetivo. O objeto não tem a importância que, na realidade, deveria ser-lhe atribuída. Assim como na disposição extrovertida desempenha uma função excessiva, na disposição introvertida é por demais diminuto o papel que se lhe reserva. À medida que a consciência do introvertido se subjetiviza, atribuindo-se ao Eu um significado impróprio, o objeto vai ficando numa posição que acabará, a longo prazo, por ser inteiramente insustentável. O objeto constitui uma grandeza de inegável força, ao passo que o Eu é bastante restrito e frágil. Outra coisa seria se competisse ao sujeito enfrentar o objeto. Sujeito e mundo são grandezas comensuráveis. Por isso, uma disposição introvertida normal tem tanto direito à existência e à vigência quanto uma disposição extrovertida normal. Ora, se o Eu se investe dos direitos do sujeito, produz-se, como compensação natural, um reforço inconsciente da influência do objeto. Essa mudança faz-se sentir no fato de que, apesar dos esforços por vezes desesperados para garantir a superioridade do Eu, tanto o objeto como o objetivamente dado recebem influências prepotentes, difíceis de superar quando o indivíduo é inconscientemente subjugado, e impondo-se de maneira irresistível à consciência, portanto. Devido à relação insuficiente que se estabelece entre o Eu e o objeto — à vontade de domínio não se pode chamar adaptação — surge no inconsciente uma relação compensadora com o objeto, a qual se faz sentir no consciente como uma total e irreprimível vinculação ao objeto. Quanto mais o Eu se esforça por garantir para si todas as liberdades, todas as autonomias e todas as licenças ou prerrogativas possíveis, tanto mais se

afunda na escravidão ao objetivamente dado. À liberdade do espírito é imposta a algema de uma mesquinha dependência econômica, a tranqüilidade criadora é violada, repetidamente, pelo temor angustiado da reação pública, a superioridade moral afunda no pântano das relações de qualidade inferior e a ânsia de poder termina num dorido anseio de ser amado.

O inconsciente facilita, em primeiro lugar, a relação com o objeto, de modo tal que a ilusão de poder e a fantasia de superioridade da consciência ficam radicalmente destruídas. O objeto adquire tímidas dimensões, apesar da consciência procurar rebaixá-las. Por conseguinte, a separação entre o objeto do eu e seu domínio por ele realiza-se ainda mais radicalmente. Por fim, o eu rodeia-se de um verdadeiro sistema de segurança (corretamente descrito por ADLER), por meio do qual se procura manter, pelo menos, a ilusão dessa superioridade. Mas, com isso, o introvertido fica inteiramente divorciado do objeto e desgasta-se, por uma parte, em simples medidas de defesa, por outra parte, em tentativas inúteis para impressionar e impor-se ao objeto. Essas tentativas, porém, entrechocam-se constantemente com as avassaladoras impressões provenientes do objeto. Contra a sua vontade, o objeto impressiona-o insistentemente, provoca nele os efeitos mais incômodos e impertinentes, seguindo-o por toda parte como se fosse sua própria sombra. Por isso, é obrigado a um contínuo e intenso esforço interior, para poder "sustentar-se". Daí que sua forma típica de neurose seja a *psicastenia*, doença que se caracteriza, por um lado, numa enorme sensibilidade e, por outro lado, num grande esgotamento, uma fadiga crônica.

Da análise do inconsciente individual resultam inúmeras fantasias de poder, a par do medo e angústia em face de um objeto poderosamente animado, de que o introvertido, com efeito, é uma fácil vítima. A angústia perante o objeto dá lugar a uma peculiar covardia, um receio de impor a própria personalidade ou a própria opinião, porquanto se teme o influxo reforçado do objeto. Receiam-se os afetos suscetíveis de impressionar e não se pode dominar o medo de ficar submetido à influência de terceiros. Os objetos recebem qualidades em que o temor é prepotente, conscientemente inevitáveis, mas que o introvertido julga perceber através de seu inconsciente. Como suas relações com o objeto estão rela-

tivamente reprimidas, envereda pelo caminho do inconsciente e assume suas qualidades. Estas são, sobretudo, infanto-arcaicas. Por conseguinte, a relação com o objeto torna-se primitiva, adotando todas as qualidades que distinguem a relação primordial com o objeto. Dir-se-ia, então, que o objeto possui uma virtude mágica. Os objetos novos e insólitos provocam medo e desconfiança, como se encerrassem ocultos perigos. Quanto aos objetos tradicionais, dir-se-ia que estão presos à alma por fios invisíveis, pois toda e qualquer alteração provoca um efeito perturbador, quando não perigoso, uma vez que o objeto logo se anima, por sua causa, de um modo que parece mágico. O ideal chega a ser uma ilha deserta onde não possa agitar-se nada que se oponha à nossa vontade. O romance de F. Th. Vischer, *Auch Einer*, oferece-nos uma certa visão desse aspecto do estado psíquico introvertido, ao mesmo tempo que reflete o fundamento simbólico do inconsciente coletivo, do qual prescindo nesta descrição, por tratar-se de um aspecto genérico e não específico do tipo agora em estudo.

c) *As Particularidades das Funções Psicológicas Fundamentais na Disposição Introvertida*

O Pensamento

Na descrição do pensamento extrovertido já tive oportunidade de oferecer uma caracterização sucinta do pensamento introvertido, para a qual remeto o leitor, neste ponto. O pensamento introvertido orienta-se, em primeiro lugar, pelo fator subjetivo. Este encontra-se representado, pelo menos, por um sentimento subjetivo de orientação que, em última análise, é o que determina o juízo. Por vezes, é também uma imagem mais ou menos acabada que, até certo ponto, serve de padrão. Esse pensamento pode tratar de grandezas concretas ou abstratas, mas, nos momentos decisivos, orienta-se sempre pelo subjetivamente dado. Não conduz, portanto, da experiência concreta para novas coisas objetivas, mas para o conteúdo subjetivo. Os eventos exteriores não são a causa e o fim desse pensamento, se bem que o introvertido dê essa aparência, muitas vezes, ao seu pensar, que de fato começa no sujeito e a ele regressa, embora empreenda os mais rasgados vôos pelo domínio dos acontecimentos reais. Assim,

no que diz respeito ao estabelecimento de novos fatos, seu valor é sobretudo indireto, na medida em que facilita, em primeiro lugar, novos pontos de vista e muito menos o conhecimento de novos fatos. Equaciona problemas e teorias, fornece visões e sugestões, mas conserva uma atitude de prudente reserva ante os fatos. Aceita-os como ilustração e exemplo, mas não lhes concede preponderância. Os exemplos acumulam-se como provas, mas nunca como fatos em si. Quando isto ocorre, é apenas como uma concessão cavalheiresca ao estilo extrovertido. Para tal forma de pensar, os fatos são de importância secundária, porquanto o que nele predomina é o valor do desenvolvimento e exposição da idéia subjetiva, da imagem simbólica incipiente que, de um modo mais ou menos vago, oferece-se à visão íntima. Por isso, nunca pretende fomentar uma reconstrução mental dos fatos concretos, mas a transformação da imagem vaga e imprecisa numa idéia nítida e luminosa. Quer chegar aos fatos, quer ver como os fatos exteriores vão preenchendo o quadro de sua idéia, e afirma seu poder criador ao demonstrar que esse pensamento é capaz de produzir a idéia que não residia nos fatos exteriores, mas que, não obstante, é sua expressão abstrata mais apropriada, considerando sua missão concluída no momento em que a idéia por ele criada parece decorrer dos fatos exteriores, os quais poderão também demonstrar a validade daquela.

Mas do mesmo modo que o pensamento extrovertido nem sempre consegue obter um conceito eficaz da experiência, também o pensamento introvertido pode não conseguir a transferência de uma imagem incipiente para uma idéia adequada dos fatos e por estes corroborada. Assim como no primeiro caso a acumulação empírica dos fatos menospreza a idéia e anula o seu sentido, no segundo caso o pensamento introvertido revela uma perigosa tendência para forçar os fatos a submeterem-se e conformarem-se à imagem previamente formada, ou a ignorá-los para que possa expor a imagem criada em sua fantasia. Neste caso, a idéia exposta não poderá negar sua proveniência da obscura imagem arcaica. Ser-lhe-á inerente o traço mitológico, suscetível de ser interpretado como "originalidade", e no pior dos casos como arbitrariedade, sempre que o seu caráter arcaico não seja evidente aos investigadores, pouco ou nada familiarizados com os motivos mitológicos. A força de convicção de uma idéia subjetiva costuma ser tanto maior quanto menos estiver em contato com

os fatos. Conquanto ao que representa a idéia possa parecer que o seu escasso material empírico constitui a razão e causa de sua autenticidade, isto não é assim, de maneira alguma, pois a idéia recebe sua força de convicção do respectivo arquétipo inconsciente, que em sua própria verdade se reveste de validade universal e eterna. Mas essa verdade é a tal ponto genérica e simbólica que terá de ser antes incluída nos conhecimentos reconhecidos e exeqüíveis para que possa chegar a ser, alguma vez, uma verdade prática de valor vital. O que seria, por exemplo, uma causalidade que nunca pudesse ser identificada em causas práticas e em efeitos práticos?

Este pensamento perde-se, com facilidade, na imensa verdade do fator subjetivo. Cria teorias pela vontade de criar teorias, lançando seus olhares, aparentemente, para os fatos reais ou, pelo menos, viáveis, mas com uma acentuada tendência para transitar do ideal para o meramente imaginário. Ocorrem dessa maneira, sem dúvida, concepções de muitas possibilidades, mas que nunca chegam a converter-se em realidade concreta, e acaba-se por criar imagens alheias a toda e qualquer expressão exterior, que "só" simbolizam, simplesmente, o incognoscível. É dessa maneira que o pensamento introvertido se torna místico e tão estéril quanto o pensamento que só se desenvolvesse no quadro dos fatos objetivos. E assim como este desce ao nível da representação objetiva, perde-se aquele na representação do irrepresentável, de tudo o que se situa além de qualquer possibilidade de redução a imagem. A representação empírica é, com efeito, indiscutível, pois está excluído o valor subjetivo, e os fatos falam por si próprios. A representação do irrepresentável também possui um poder subjetivo e imediato de convicção, que por sua própria essência se comprova. A primeira diz: *Est, ergo est.* Diz a segunda: *Cogito, ergo cogito.* O pensamento introvertido, levado a suas conseqüências extremas, acaba por chegar à evidência do seu próprio ser subjetivo. Por outro lado, o pensamento extrovertido chega à evidência de sua identidade total com o fato objetivo. Ora, assim como este a si mesmo se nega, quando se deixa absorver inteiramente no objeto, aquele despe-se de todo o conteúdo ao conformar-se com sua simples presença. Em ambos os casos, imprime-se à evolução da vida um curso obrigatório, que fica de fora da função de pensar e é canalizado para outras funções psíquicas de cuja existência estivera, até então, relativamente incons-

ciente. A extraordinária pobreza de fatos objetivos no pensamento introvertido é compensada por uma multidão de fatos inconscientes. Quanto mais a consciência se reduz, com a função do pensamento, a um círculo mínimo e o mais possível vazio, mas que se diria conter toda a plenitude da divindade, tanto mais a fantasia inconsciente se enriquece com uma diversidade imensa de grandezas mágicas ou irracionais, de fatos arcaicamente configurados, adquirindo uma feição especial segundo a natureza da função que tiver substituído, como veículo vital, a função de pensar. Se for uma função intuitiva, o "outro lado" é visto com os olhos de um KUBIN ou de um MEYRINK. Se for uma função do sentimento, emergem relações e critérios sentimentais nunca vistos, fantásticos, de caráter contraditório e incompreensível. Se for uma função perceptiva, os sentidos descobrem no corpo e fora dele coisas novas, até então jamais sentidas nem experimentadas. Uma investigação meticulosa dessas transformações provará, sem dificuldade, a interferência da psicologia primitiva, com todos os seus traços característicos. Naturalmente, o experimentado não é apenas primitivo, mas também simbólico, e quanto mais remoto e primário parecer, tanto mais prenhe estará de verdades futuras, pois tudo o que é arcaico no nosso inconsciente pressupõe um devir. Em circunstâncias correntes, nem sequer é conseguida uma transição para o "outro lado", e muito menos, pois, a travessia salvadora pelos domínios do inconsciente. Essa transição impede, em geral, que a oposição consciente sujeite o Eu à efetividade inconsciente, à realidade condicionadora do objeto inconsciente. Semelhante estado constitui uma dissociação ou, por outras palavras, uma neurose, com o caráter de consumição interna e crescente esgotamento cerebral, a psicastenia.

O Tipo Pensativo Introvertido

Assim como um DARWIN poderia representar o tipo pensativo extrovertido normal, KANT poderia representar o tipo pensativo introvertido normal. Enquanto o primeiro fala de fatos, o segundo cinge-se ao fator subjetivo. DARWIN dispõe do vasto campo da realidade dos fatos, ao passo que KANT se reserva a crítica do conhecimento como tal. Se pensarmos em CUVIER e o colocarmos em frente de NIETZSCHE, o contraste será ainda mais nítido.

O tipo pensativo introvertido caracteriza-se pela natureza do pensamento descrito. Tal como seu paralelo extrovertido, sofre decisivamente a influência das idéias, com a diferença, porém, de que no introvertido elas não têm sua origem no objetivamente dado, mas no fundamento subjetivo. Obedecerá, tal como o extrovertido, a suas idéias próprias, mas, por assim dizer, em sentido inverso, não de dentro para fora, mas de fora para dentro. Tende a aprofundar, não a dilatar. E é esse seu fundamento que o diferencia do paralelo extrovertido, de um modo superlativo e inconfundível. O que caracteriza o outro tipo, ou seja, sua intensa referenciação ao objeto, falta quase por completo no introvertido. Se o objeto é um ser humano, este sente que só se trata negativamente dele. Na melhor das hipóteses, perceberá que está sobrando; nos casos mais graves, sentir-se-á diretamente rechaçado como perturbador. Essa relação negativa com o objeto, que vai desde a indiferença ao declarado repúdio, é característica de todo introvertido, tornando extremamente difícil a descrição do tipo introvertido em geral. Nele, tudo propende a desaparecer e ocultar-se. Seu juízo parece frio, inflexível, arbitrário e depreciativo, na medida em que se refere menos ao objeto do que ao sujeito. Não se percebe o que é que dá ao objeto um maior valor, pois o que se vê sempre é um alheamento, um distanciamento do objeto, tornando-se transparente a superioridade do sujeito. Ainda que se possa notar cortesia, amabilidade, franqueza, observar-se-á que são freqüentemente acompanhadas de uma estranha tonalidade, certa timidez e inquietação que denuncia um propósito, o de desarmar os antagonistas. É preciso tranqüilizá-lo ou aquietá-lo, caso contrário será um motivo de perturbação. Não se trata de um antagonista, por certo, mas se for um indivíduo sensível perceberá certa repulsa e talvez se sinta mesmo desvalorizado. O objeto é sempre desprezado, até certo ponto, e nos casos mais graves é rodeado de desnecessárias medidas de precaução. Assim, esse tipo costuma eclipsar-se atrás de uma cortina de incompreensões, tanto mais densa quanto maiores forem seus esforços para adotar, a título de compensação e com a ajuda de suas funções inferiores, a máscara de certa urbanidade, no mais vivo contraste com sua verdadeira essência. Se na construção do seu mundo imagístico não se detém ante nenhuma audácia, por mais temerária que seja, nem diante de pensamento algum, por mais arriscado, revolucionário, herético e ofensivo dos senti-

mentos alheios que possa parecer, por outro lado apodera-se dele uma angústia maior quando a iniciativa se converte numa realidade exterior. Isso excede suas conveniências. Se traz ao mundo seus pensamentos, não os acompanha como mãe carinhosa com os filhos, mas ainda mais se indigna por não descobrir o caminho sem ajuda. Sua falta, em geral enorme, de capacidade prática ou sua aversão ao reclamo, em todos os seus aspectos, favorece essa atitude. Quando seu produto subjetivo lhe parece legítimo e verdadeiro, é porque tem de estar simplesmente certo, e todos os demais terão de dobrar-se a essa verdade. Dificilmente lhe occrrerá a idéia de pedir um favor, sobretudo a pessoas de influência. E, quando a tal se decide, fá-lo geralmente de um modo tão desajeitado que costuma conseguir o contrário do que pretendia. Com os concorrentes em sua própria especialidade ou ramo, costuma passar por experiências desagradáveis, pois erra sempre ao querer ganhar-lhes a boa-vontade e, inclusive, dá-lhes a entender que estão de mais.

É pertinaz na consecução de suas idéias, insensível e imune à toda influência externa. Contrasta singularmente com isto sua sugestionabilidade ante os influxos pessoais. Reconhecido o caráter inofensivo aparente de um objeto, esse tipo é extremamente acessível aos elementos de valor inferior, que o assaltam a partir do inconsciente. Deixa-se brutalizar e explorar da maneira mais ignóbil, contanto que o curso de suas idéias não seja perturbado. Não vê que o roubam e o prejudicam na prática, pois sua relação com o objeto é secundária e não tem noção do valor daquilo que produz. Como inventa seus próprios problemas, sempre que possível, também os complica e por isso se encontra, constantemente, nas maiores dificuldades. Tão clara como lhe parece a estrutura íntima de seus pensamentos, lhe parece obscura a maneira, o como e o quando, de os inserir no mundo real. Não é capaz de encontrar uma solução, mesmo supondo que o que lhe parece claro seja igualmente para os demais. Complica, via de regra, seu estilo com toda espécie de limitações, precauções, dúvidas, que promanam de seus escrúpulos e vacilações. Em suas mãos, o trabalho é árduo. Ou é taciturno, ou tropeça com pessoas que não o entendem. E assim vai acumulando provas sobre a insondável estupidez humana. Se porventura se sente compreendido, é vítima fácil e crédula da sobrestimação. Também costuma ser vítima dócil de mulheres ambiciosas, que sabem aproveitar-se da fal-

ta de crítica desse tipo, em face do objeto. Ou então acaba solteiro, misantropo e de coração infantil. Sua apresentação pessoal também costuma ser desajeitada, excessivamente descuidada, para evitar atrair as atenções, ou de um desalinho inconsciente, ingenuamente infantil. Em seu ramo de atividade suscita a mais feroz oposição, o que o deixa atônito, quando não se lança numa polêmica tão encarniçada quanto estéril. É tido por pessoa sobranceira e autoritária. Quanto mais intimamente for conhecida, tanto mais favoravelmente será julgada. Os que vivem no seu círculo mais chegado apreciam neste tipo, sobretudo, a sua intimidade. Aos que vivem afastados dele, parece-lhes um ser esquivo, inacessível, altivo e até, por causa de seus preconceitos anti-sociais, amargurado. Sua influência pessoal como mestre é diminuta, pois desconhece a mentalidade de seus discípulos. No fundo, também não lhe interessa ensinar, se isso não constituir para ele um problema de ordem teórica. É mau professor, pois durante suas lições preocupa-se quase exclusivamente com o tema sem condescender na explicação do mesmo.

Quanto mais acentuada for a introversão, tanto mais rígidas e inflexíveis vão ficando as convicções dos indivíduos desse tipo. São eliminadas as influências estranhas, e ele acaba por tornar-se antipático mesmo para aqueles que vivem distanciados, quanto mais para os que com ele privem de perto. Sua linguagem torna-se cada vez mais pessoal e sobranceira, suas idéias mais profundas, mas já não são capazes de se exprimirem suficientemente com o material de que dispõem. O defeito é suprido pela emotividade e sensibilidade. A influência estranha, que repudia se vier do exterior, surpreende-o de dentro, do inconsciente, e acumulará provas contra coisas que aos estranhos parecerão inteiramente supérfluas. Como sua consciência se subjetiviza, por falta de relações com o objeto, acaba por lhe parecer mais importante que tudo o que, secretamente, disser respeito à sua *pessoa*. Começa confundindo sua verdade subjetiva com sua pessoa. É certo que não pretende coagir ninguém, pessoalmente, com suas convicções, mas reagirá violentamente contra toda e qualquer crítica, por mais justa que seja. Assim, vai ficando gradualmente isolado, em todos os aspectos. Suas idéias, inicialmente fecundas, tornam-se destrutivas, envenenadas por um sedimento de amargura. Com o isolamento de dentro para fora, inicia-se a luta contra a influência inconsciente que, pouco a pouco, principia a exercer sobre ele

efeitos paralisantes. Sua tendência para a solidão protege-o dos influxos inconscientes, mas, via de regra, acaba por afundá-lo ainda mais no conflito que intimamente o devora.

O pensamento do tipo introvertido é positivo e sintético no que diz respeito ao desenvolvimento das idéias que, em cada vez maior medida, se aproximam da validade eterna das imagens primordiais. Ora, se a sua conexão for desarmada pela experiência objetiva, essas idéias tornam-se mitológicas e deixam de ser verdadeiras para o período momentâneo do tempo. Por isso, é um pensamento que só tem valor para os seus contemporâneos na medida em que estiver em relação visível e inteligível com os fatos conhecidos do momento. Contudo, o pensamento que se torna mitológico fica simultaneamente irrelevante e decorre em si mesmo. As funções de sentir, intuir e perceber, relativamente inconscientes, que defrontam este pensamento, são inferiores e possuem um caráter primitivo extrovertido, que será indigitado como responsável por todas as influências perturbadoras dos objetos a que está sujeito o tipo pensativo introvertido. As medidas de precaução, as zonas de obstáculos de que essas pessoas costumam cercar-se, são bastante conhecidas para que se torne necessário descrevê-las aqui. Tudo isso serve de defesa contra as influências "mágicas", entre as quais se conta um medo cada vez maior ao belo sexo.

O Sentimento

O sentimento introvertido é principalmente determinado pelo fato subjetivo. Para o juízo do sentimento, isto subentende uma diferença tão essencial, em relação ao sentimento extrovertido, quanto a que existe, como vimos, entre a introversão e a extroversão do pensamento. É difícil, sem dúvida, expor intelectualmente o processo do sentimento introvertido, ou fazer sequer a sua descrição aproximada, se bem que o caráter singular do mesmo chame logo a atenção, quando nele nos demoramos. Como está principalmente subordinado a prévias condições subjetivas e só se prende secundariamente ao objeto, é normal que se manifeste menos e que, quando o faz, costume ser incompreendido. Trata-se de um sentimento que, ao que parece, desvaloriza os objetos e que, portanto, faz-se sentir negativamente. A existência de um sentimento positivo terá de ser inferida, por assim dizer,

indiretamente. Não procura adaptar-se ao objetivo, mas, pelo contrário, dominá-lo, na medida em que tenta realizar inconscientemente suas idéias básicas. É por isso que procura sempre uma imagem que não se encontra na realidade e que, em certa medida, foi prevista. É como se pairasse sôbre o objeto, despreocupadamente, não esperando que ele se adapte a seus fins interiores. Aspira a uma intensidade íntima, para a qual os objetos ainda mais contribuem com uma excitação. A profundidade de tal sentimento apenas se pode pressentir, visto não ser fácil de apreender com clareza. Torna o homem taciturno, de difícil acesso; fá-lo reagir com a suscetibilidade de uma mimosa, ante a brutalidade do objeto, para mergulhar totalmente nas profundezas do sujeito. Como defesa, protege-se em juízos negativos do sentimento ou numa indiferença notável.

As imagens primordiais, como se sabe, tanto são idéia como sentimento. Por esse motivo, idéias fundamentais, como a idéia de Deus, de liberdade e de eternidade, são valores do sentimento e, ao mesmo tempo, revestem-se da importância e significado de idéias. Portanto, seria possível transferir para o sentimento introvertido tudo quanto se disse a respeito do pensamento introvertido, com a única diferença de que no primeiro é sentido tudo quanto no segundo é pensado. Ora, o fato dos pensamentos poderem, via de regra, ser expressos de maneira muito mais compreensível que os sentimentos, condiciona a necessidade de se estar dotado, ao tratar deste sentimento, de uma capacidade invulgar de expressão, lingüística ou artística, a fim de se poder descrever e transmitir sua riqueza, mesmo de modo superficial e aproximado. Se o pensamento subjetivo, dada a inexistência de uma referenciação objetiva, só com dificuldade é capaz de suscitar uma compreensão adequada, o mesmo se poderá dizer, talvez em grau ainda maior, do sentimento subjetivo. Para poder comunicar-se a outros, terá de encontrar uma forma externa que seja capaz de receber convenientemente o sentimento subjetivo e, ao mesmo tempo, de transmiti-lo a terceiros, de modo que neles suscite um movimento paralelo. Graças à relativa igualdade interna (e externa) dos homens, tal efeito pode ser conseguido, embora seja bastante difícil encontrar uma forma que corresponda ao sentimento, enquanto este estiver ainda orientado, principalmente, pelas imagens primordiais. Ora, se o efeito for falseado pelo egocentrismo, torna-se antipático, porque nesse caso se ocupa

sobretudo do Eu. Gera, portanto, a impressão infalível de um amor-próprio sentimental, de um querer mostrar-se interessante e, inclusive, de uma complacência mórbida no apreço por si mesmo. Assim como a consciência objetiva do tipo pensativo introvertido tende para uma abstração das abstrações, atingindo dessa maneira a intensidade máxima de um pensar em si vazio, também o sentimento egocêntrico desvanece-se num apaixonar-se sem conteúdo algum, que só a si mesmo se sente. Essa fase é místico-extática e prepara o caminho para as funções extrovertidas que foram deslocadas pelo sentimento.

Do mesmo modo que o pensamento introvertido é defrontado por um sentimento primitivo, ao qual aderem os objetos com virtude mágica, o sentir introvertido é defrontado por um pensamento primitivo, que em seu concretismo e sua escravidão aos fatos é inigualável. O sentimento vai-se libertando gradualmente da relação com o objeto, criando-lhe uma liberdade de ação e de consciência apenas subjetivamente vinculada e que, em determinados casos, desembaraça-se de tudo o que for tradicional.

O Tipo Sentimental Introvertido

O primado do sentimento introvertido foi por mim observado, sobretudo, nas mulheres. O provérbio que diz "as águas tranqüilas correm fundo" é adequado a essas mulheres. Costumam ser caladas, dificilmente acessíveis, freqüentemente incompreensíveis por trás de uma máscara infantil ou banal. São também, amiúde, de temperamento melancólico. Não têm grande aparência nem se fazem notar em especial. Como se deixam guiar, sobretudo, pelo sentimento subjetivamente orientado, seus verdadeiros motivos mantêm-se, em geral, incógnitos. Exteriormente, mostram essa harmonia que não pretende chamar a atenção, uma agradável tranqüilidade, um simpático paralelismo, que não pretende provocar ou impressionar, e muito menos coagir e alterar o próximo. Se esse aspecto exterior for muito acentuado, faz-se sentir a suspeita da indiferença e frialdade que pode, inclusivamente, reforçar a impassibilidade perante as alegrias e dores do próximo. Percebe-se nitidamente o movimento sentimental que se afasta do objeto. Esse caso só se verifica, certamente, no tipo normal, quando a influência do objeto é

demasiado poderosa. O acompanhamento sentimental harmônico só se observa quando o objeto se mantém numa posição sentimental intermédia e em seu próprio caminho sem pretender interceptar o caminho alheio. As emoções autênticas do objeto não suscitam acompanhamento e são, pelo contrário, atenuadas, sustadas ou, melhor dito, "esfriadas" com um juízo sentimental de natureza negativa. Se bem que exista uma propensão no sentido de um acompanhamento harmônico e tranqüilo das coisas, quando se trata de enfrentar o objeto estranho não se manifesta amabilidade alguma, nem uma receptividade calorosa, mas apenas uma atitude aparentemente fria, indiferente, inclusive de repulsa. Por vezes, sente-se até a superfluidade da própria existência. Na presença de algo que arrebate, que entusiasme, esse tipo assume imediatamente uma neutralidade auto-suficiente, por vezes com uma ponta de superioridade e de crítica que facilmente desencoraja um objeto sensível. Uma emoção avassaladora pode ser rejeitada com rudeza, com a mais esmagadora frialdade, se é que não consegue, ocasionalmente, apoderar-se do indivíduo pelo lado do inconsciente, quer dizer, animar uma imagem sentimental primária, apropriando-se do sentimento desse tipo. Quando isso acontece, as mulheres costumam perceber uma paralisação momentânea, contra a qual se levantará logo uma oposição de igual veemência que atingirá o objeto no seu ponto mais vulnerável. Na medida do possível, a relação com o objeto conservar-se-á numa posição sentimental intermédia, tranqüila e segura, com a obstinada interdição de todos os excessos apaixonados. A manifestação do sentimento é sóbria, por conseguinte, e o objeto sente-se continuamente desvalorizado, se acaso se der conta do que ocorre. Isto nem sempre acontece, porém, visto que não se tem consciência da margem, a todo instante; mas, pelo contrário, dá origem, com o decorrer do tempo, em resposta à exigência sentimental, a sintomas que obrigam a uma atenção redobrada.

Como esse tipo parece, de modo geral, frio e reservado, um juízo superficial negar-lhe-á todo e qualquer sentimento. Isso é completamente falso, pois os sentimentos não são extensivos, mas intensivos. Surge em profundidade. Enquanto, por exemplo, um sentimento extensivo de compaixão manifesta-se convenientemente com palavras e fatos, assim ficando rapidamente livre da impressão, uma compaixão intensiva,

por seu lado, abstém-se de todas as manifestações e contrai uma profundidade apaixonada que abrange a miséria do mundo inteiro e com ela se espanta. Em seu excesso, poderá até transbordar explosivamente num fato desconcertante, de natureza heróica, por exemplo, a respeito do qual nem o objeto, nem o sujeito, podem encontrar a proporção exata. Para quem está de fora e para os olhos cegos do extrovertido, essa compaixão assume um aspecto de frieza, pois nada faz de visível, e uma consciência extrovertida é incapaz de crer nos poderes invisíveis. Essa incompreensão do meio é característica na vida do introvertido, constituindo um importantíssimo argumento para que ele seja contra toda e qualquer relação sentimental profunda com o objeto. Mas, no tipo normal, só é capaz de pressentir qual seja o verdadeiro objeto desse sentimento. Exprime ante si mesmo suas finalidades e seu conteúdo, talvez numa religiosidade oculta, timidamente apartada dos olhares profanos, ou em formas poéticas igualmente a recato de qualquer surpresa, não sem um secreto orgulho por se obter assim uma superioridade sobre o objeto. As mulheres que têm filhos atuam bastante dessa maneira, ao infundir-lhes secretamente sua paixão de mães.

Se bem que, no tipo normal, a mencionada tendência para dominar ou impor-se violentamente ao objeto, de maneira franca e visível, aquilo que foi secretamente sentido, não represente uma função perturbadora nem conduza a qualquer tentativa séria nesse sentido, não obstante, algo se revela na ação pessoal sobre o objeto, na forma de um influxo dominante que por vezes é difícil de definir. Percebe-se como uma espécie de sentimento opressivo ou denso que condena o ambiente. Assim, esse tipo adquire certo poder misterioso capaz de fascinar imenso o homem extrovertido, pois estabelece contato com o seu inconsciente. Esse poder deriva das imagens inconscientes que o sentimento transferiu, mas pode ser facilmente deslocado para o Eu e, com o influxo, acabará falsificado num critério de tirania pessoal. Ora, quando o sujeito inconsciente se identifica com o Eu, o poder misterioso do sentimento intensivo transforma-se em despotismo vulgar e presunçoso, em vaidade e pretensões tirânicas. Surge, assim, aquele tipo de mulher tão desfavoravelmente conhecido por sua ambição sem escrúpulos e sua crueldade pérfida. Mas, neste ponto, já estamos na curva da neurose.

Enquanto o Eu se mantém em nível inferior ao sujeito inconsciente e o sentimento descobre algo acima e mais poderoso que o Eu, o tipo é normal. O pensamento inconsciente é arcaico, sem dúvida, mas compensa com reduções apropriadas os intuitos ocasionais de conversão do Eu em sujeito. Mas se, apesar de tudo, isso acabar por acontecer, em virtude da repressão total das influências redutoras do pensamento inconsciente, esse passa à oposição, projetando-se nos objetos. Então, o sujeito, ao tornar-se egocêntrico, começa a sentir o poder e a importância dos objetos desvalorizados. A consciência começa a sentir "o que os outros pensam". Naturalmente, os outros pensam todas as infâmias possíveis, urdem planos malévolos, intrigas em segredo, etc. O sujeito terá de enfrentar tudo isso, começando por tomar suas precauções, intrigar, espiar e conluiar ele próprio. Dar-se-á conta de todos os boatos e rumores, e fará tremendos esforços para transformar a situação de inferioridade que o ameaça numa situação de superioridade, até onde isso for possível. Surgem secretas e intermináveis rivalidades e, na luta encarniçada, nenhum recurso se despreza, por malévolo e baixo que seja, e até das virtudes se abusa para conquistar o triunfo, jogando tudo por tudo. Assim se chega ao esgotamento. A forma de neurose é, neste caso, menos histérica que neurastênica, ressentindo-se, sobretudo nas mulheres, a saúde física, por exemplo, a anemia e suas conseqüências.

Resumo dos Tipos Racionais

Os dois tipos precedentes são racionais, uma vez que se baseiam em funções que julgam racionalmente. O juízo racional não se fundamenta apenas no objetivamente dado, mas também no subjetivo. O predomínio de um ou de outro fator, condicionado por uma disposição psíquica, que existe com freqüência desde a infância mais remota, dobra a razão, sem dúvida. Um juízo verdadeiramente racional poderia recorrer tanto ao fator objetivo quanto ao subjetivo, satisfazendo ambos de um modo cabal. Mas isso constituiria uma situação ideal, em que seria necessário partir do princípio de que a extroversão e a introversão se desenvolviam harmoniosamente. Contudo, as duas tendências excluem-se mutuamente e não podem evoluir a par enquanto se mantiver seu dilema, ou seja, quando muito uma sucederá à outra. Por

isso, nas circunstâncias habituais, uma razão ideal é impossível. A razão do tipo racional é sempre tipicamente variável. Assim, os tipos racionais introvertidos revelam, sem dúvida, um juízo racional, mas este cinge-se mais ao fator subjetivo. Não fará falta a reflexão lógica, pois a unilateralidade reside na premissa, que é a preponderância do fator subjetivo, anterior a toda e qualquer conclusão, a todo e qualquer juízo. Apresenta-se como um valor naturalmente superior ao do objetivo. Não se trata, como dissemos, de um valor concedido, mas de uma disposição natural, anterior a toda concessão de valor. É por isso que, para o introvertido, o juízo racional apresenta-se com tonalidades algo diferentes que para o extrovertido. Para citar o caso mais geral, é essa a explicação para o fato da seqüência de deduções que levam ao fator subjetivo parecer ao introvertido mais racional do que a dirigida para o objeto. Tal diferença, que no caso singular é insignificante, quase imperceptível, em grande escala dá lugar a contrastes insuperáveis, tanto mais irritantes quanto menos consciente se está do deslocamento mínimo de ponto de vista, manobrado pela premissa psicológica. Neste ponto, um dos principais equívocos em que habitualmente se incorre consiste no esforço desenvolvido para demonstrar o erro de conclusão, em vez de se reconhecer a diferença na premissa psicológica. Mas, para todos os tipos racionais, tal reconhecimento é duro de aceitar, pois abalaria a validade aparentemente absoluta de seus respectivos princípios, entregando-a ao tipo contrário, o que equivale a uma catástrofe.

Entretanto, quase mais do que o tipo extrovertido, é o introvertido vítima da falsa interpretação. Não porque o extrovertido seja para ele um adversário de maior poder crítico e mais depreciativo, mas porque o estilo da época em que vive está contra ele. Encontra-se em minoria, não no referente ao número, certamente, mas ao sentimento, e não só em face do extrovertido, mas da nossa concepção geral e ocidental do mundo. Como entrega confiado sua anuência ao estilo geral, abala sua própria posição, pois o estilo atual, com seu reconhecimento quase exclusivo do que é visível e palpável, está contra o princípio introvertido. Tem que desvalorizar o fator subjetivo, por causa de sua invisibilidade e impalpabilidade, e impor a si próprio uma participação na supervalorização extrovertida do objeto. Ele mesmo tem o fator subjetivo em baixa estima, sendo por isso atormentado

pelos sentimentos de inferioridade. Não causa espanto, portanto, que justamente na nossa época e, em especial, naquelas tendências que a antecipam, o fator subjetivo se manifeste de uma forma exagerada e, portanto, de mau gosto e caricatural. Refiro-me à arte hodierna. O desapreço pelo próprio princípio torna o introvertido egoísta e impõe-lhe uma psicologia de oprimido. Quanto mais longe chegar em seu egoísmo, tanto mais lhe parecerá que os outros, os que participam sem restrições no estilo vigente, são os opressores, contra os quais terá de se defender e buscar proteção. Via de regra, não costuma dar-se conta de que seu maior erro está no fato de não se cingir ao fator subjetivo com a fidelidade incondicional com que o extrovertido se cinge ao seu objeto. O desapreço pelo próprio princípio faz que a tendência do introvertido para o egoísmo seja irremediável, merecendo por isso a desconfiança do extrovertido. Se permanecesse fiel ao seu princípio, seria um erro enorme classificá-lo de egoísta, e a justificação de sua disposição ficaria confirmada pela sua efetividade geral, assim se dissipando as incompreensões.

A Percepção

Também a percepção, que segundo toda a sua essência tem de estar sujeita ao objeto e à excitação objetiva, sofre uma transformação notável na disposição introvertida. Também aqui há um fator subjetivo, porquanto, além do objeto que será percebido, existe um sujeito que percebe e fornece à excitação objetiva sua disposição subjetiva. Na disposição introvertida, o ato perceptivo baseia-se, sobretudo, na participação subjetiva da percepção. O que isto significa é explicado, da maneira mais clara, pelas obras de arte que reproduzem objetos exteriores. Se, por exemplo, vários pintores se esforçam por reproduzir fielmente a mesma paisagem, os quadros serão, apesar disso, bastante distintos entre si, não só devido a uma capacidade mais ou menos desenvolvida, mas, principalmente, por causa de diferentes visões. Inclusive, algumas das pinturas denunciarão uma nítida diferenciação psíquica, no estado de ânimo, no movimento de cor e formas. Essas qualidades apontam uma intervenção mais ou menos intensa do fator subjetivo. O fator subjetivo da percepção vem a ser o mesmo, essencialmente, que nas outras funções já mencionadas. Trata-se de uma disposição in-

consciente que altera a percepção sensorial, logo no seu início, privando-a do caráter de puro influxo objetivo. Neste caso, a percepção refere-se, sobretudo, ao sujeito e só secundariamente ao objeto.

Na arte, revela-se da maneira mais cristalina até que ponto o fator subjetivo pode ser um elemento preponderante. Esse predomínio do fator subjetivo chega, por vezes, a uma repressão total do simples influxo do objeto e, não obstante, a percepção continua sendo percepção, ainda que convertida, é certo, a uma percepção do fator subjetivo e ficando o influxo do objeto reduzido à categoria de simples estímulo. É neste sentido que evolui a percepção introvertida. Existe, sem dúvida alguma, uma autêntica percepção sensorial, mas dir-se-ia que os objetos, na realidade, não encontram acesso ao sujeito. É como se este visse as coisas de um modo completamente distinto dos outros seres humanos. Na realidade, o sujeito percebe as coisas que todo mundo percebe, mas não se detém na pura influência do objeto e prefere cingir-se à percepção subjetiva que foi suscitada pela excitação objetiva.

A percepção subjetiva é acentuadamente distinta da objetiva. Não a encontraremos, de maneira alguma, no objeto — senão a título de indicação. Isso quer dizer que pode, certamente, ser semelhante nos outros, mas não se baseará diretamente no comportamento objetivo das coisas. É demasiado autêntica para dar a impressão de um produto da consciência. Pode dar a impressão de algo de natureza psíquica, porém, uma vez que nela se revelem elementos de uma ordem psíquica superior. Contudo, essa ordem de elementos não coincide com o conteúdo da consciência. Trata-se de pressupostos coletivo-inconscientes ou disposições, de imagens míticas, de possibilidades primordiais de representações. O caráter de significativo é inerente à percepção subjetiva. Diz mais do que a pura imagem do objeto, naturalmente àqueles a quem o fator subjetivo diz alguma coisa. Para outros, uma impressão subjetiva reproduzida parece-lhes ressentir-se da qualidade de evidenciar insuficientemente uma semelhança com o objeto, não satisfazendo, portanto, à sua finalidade. A percepção subjetiva apreende, pois, mais o fundo que a superfície do mundo físico. Não percebe a realidade do objeto como fator decisivo, mas a realidade do fator subjetivo, isto é, as imagens primárias que, na sua totali-

dade, espelham o mundo psíquico. Mas esse espelho tem a particularidade de não representar o conteúdo atual da consciência, na forma corrente em que o conhecemos, e sim, num certo sentido, *sub specie aeternitatis*, quer dizer, tal como seria visto por uma consciência com um milhão de anos de idade. Semelhante consciência veria o nascer e morrer das coisas com seu ser atual e momentâneo, e não só isso, pois veria também o outro, o que era antes do evento e o que será depois do fim do evento. O momento atual é inverossímil para tal consciência. Claro que se trata apenas de um exemplo, mas necessário, creio eu, para mostrar, em certa medida, a essência peculiar da percepção introvertida.

Assim, a percepção introvertida transmite uma imagem que, mais do que reproduzir apenas o objeto, cobre-o com o sedimento de antiqüíssima experiência e com a experiência futura. A mera impressão sensorial desenvolve-se, pois, nas profundezas do pressentimento, ao passo que a percepção extrovertida apreende o ser momentâneo e manifesto das coisas.

O Tipo Perceptivo Introvertido

O primado da percepção introvertida dá lugar a um tipo determinado que se caracteriza por certas peculiaridades. É um tipo irracional na medida que não seleciona o que acontece, segundo juízos racionais, mas cinge-se apenas ao que acontece. Enquanto o tipo perceptivo extrovertido está condicionado pela intensidade do influxo do objeto, o introvertido orienta-se pela intensidade da participação perceptiva subjetiva, suscitada pela excitação objetiva. É evidente que, dessa maneira, não se verifica uma ligação proporcional entre o objeto e a percepção; pelo contrário, estabelece-se uma conexão inteiramente arbitrária e desproporcional. Nunca se pode prever de fora, por assim dizer, o que é que fará impressão e o que não fará. Se existisse uma capacidade expressiva e condescendente que fosse proporcional à intensidade da percepção, a irracionalidade desse tipo chamaria extraordinariamente a atenção. Isso ocorre, por exemplo, quando o indivíduo é um artista criador. Como este é um caso excepcional, a dificuldade expressiva característica do introvertido esconde também sua irracionalidade. Pelo contrário, a verdade é que poderá até despertar as atenções por sua

tranqüilidade ou passividade, ou por um razoável autodomínio. Essa particularidade, que desorienta qualquer juízo superficial, deve sua origem à não-referência ao objeto. É certo que o objeto de maneira alguma é desvalorizado conscientemente, nos casos normais, mas fica privado de seu estímulo, substituído por uma reação objetiva que já não se refere à realidade do objeto. Isso produz, naturalmente, o efeito de uma desvalorização do objeto. Semelhante tipo pode facilmente suscitar a pergunta sobre qual é a finalidade de se existir, qual a justificação para a existência dos objetos, uma vez que tudo o que é essencial decorre prescindindo deles. Essa dúvida pode-se justificar em casos extremos, mas não nos casos normais, porquanto à percepção é imprescindível a excitação objetiva, e o que sucede é essa excitação provocar outra coisa distinta daquela que o estado exterior deixaria supor.

Vista a coisa de fora, dir-se-ia que a influência do objeto não encontra reação no sujeito. Esta impressão está justificada assim que um conteúdo subjetivo, proveniente do inconsciente, interpõe-se e capta o influxo do objeto. Essa interposição pode ocorrer de um modo tão brusco que se tem a impressão do indivíduo, na realidade, estar tentando proteger-se contra as influências do objeto. Nalguns casos, de certa maneira intensificados, dá-se efetivamente essa defesa protetora. Quando o inconsciente está reforçado, a participação perceptiva subjetiva anima-se de tal maneira que se sobrepõe quase totalmente ao influxo do objeto. Surge assim, por uma parte, um sentimento de completa desvalorização no objeto e no sujeito; por outra parte, registra-se uma concepção ilusória da realidade que só em casos patológicos chega, efetivamente, ao extremo do indivíduo já não ser capaz de distinguir entre o objeto real e a percepção subjetiva. Se bem que essa capacidade tão importante de distinção só desapareça por completo nos estados psicóticos declarados, a percepção subjetiva já pode influir muito antes, em elevado grau, sobre o pensamento, o sentimento e a ação, embora o objeto ainda seja nitidamente observado em sua realidade integral. Nos casos em que a influência do objeto, devido a circunstâncias especiais, como, por exemplo, uma intensidade particular ou uma analogia total com a imagem inconsciente, encontra acesso ao sujeito, também o caso normal desse tipo se encontra induzido a *atuar* de acordo com o seu padrão inconsciente. Tal ação é de caráter ilusório, em

relação à realidade objetiva, e, portanto, extremamente insólito. De um golpe, põe a descoberto a subjetividade do tipo, estranha à realidade. Mas onde o influxo do objeto não encontrar franco acesso, deparará com uma neutralidade benevolente, pouco disposta a participar e sempre inclinada a tranqüilizar e equilibrar. Eleva-se um pouco o excessivamente inferior, rebaixa-se outro tanto o por demais elevado, atenua-se o entusiasmo, abranda-se o extravagante, o extraordinário é reduzido à fórmula "apropriada", e tudo isso para manter o influxo do objeto dentro dos necessários limites. Assim, verifica-se que esse tipo produz um efeito sufocante nos indivíduos que com ele privam, se bem que não haja dúvidas sobre o seu caráter totalmente inofensivo. Quando tal acontece, o indivíduo será fácil vítima da agressividade e da ambição de domínio dos demais. Esse tipo humano deixa, geralmente, que abusem dele e vinga-se, de modo inadequado, por meio de uma redobrada resistência e obstinação.

Se não possuir capacidade artística de expressão, refugiam-se nas profundezas do seu íntimo todas as impressões que exercem algum fascínio sobre a consciência, sem que consiga impor-se à impressão fascinante por meio da expressão consciente. Para suas impressões, esse tipo unicamente dispõe de possibilidades arcaicas de expressão, uma vez que o sentimento e o pensamento são relativamente inconscientes; mas, quando são conscientes, dispõe apenas das imprescindíveis expressões banais e cotidianas. Por conseguinte, como funções conscientes, são inteiramente impróprias para reduzir, de maneira adequada, as percepções subjetivas. Assim, esse tipo é extremamente inacessível à compreensão objetiva e costuma-lhe faltar, inclusive, compreensão por si próprio.

Sua evolução afasta-o, sobretudo, da realidade do objeto e entrega-o às percepções subjetivas que orientam a sua consciência no sentido de uma realidade arcaica, embora não esteja consciente, em absoluto, desse fato, devido à ausência de um juízo comparativo. Na realidade, move-se num mundo mitológico em que os homens, os animais, os trens, as casas, os rios e os montes lhe parecem, em parte, deuses clementes e, em parte, demônios malévolos. Ele próprio não está cônscio de que as coisas assim lhe pareçam. Mas como tal influem em seus juízos e ações. Julga e atua como se tivesse que enfrentar semelhantes poderes. Só começa a dar-se conta disso quando descobre que as suas percepções

são inteiramente distintas da realidade. Se porventura se inclinar para um raciocínio objetivo, logo assinalará essa diferença como uma percepção mórbida das coisas. Mas se for fiel à sua irracionalidade e estiver disposto a atribuir um valor de realidade à sua percepção, o mundo objetivo acabará convertido em ficção e comédia. Porém, só aqueles casos que tendem para uma posição extrema chegam a confrontar semelhante dilema. Em geral, o indivíduo conforma-se com uma atitude ensimesmada e com a banalidade do mundo real, antes de comportar-se inconscientemente dessa maneira arcaica.

Seu inconsciente caracteriza-se, sobretudo, pela repressão da intuição, que possui um caráter extrovertido e arcaico. Enquânto a intuição extrovertida evidencia uma argúcia, um "bom faro" para todas as possibilidades da realidade objetiva, a intuição extrovertida arcaica revela uma capacidade especial para as camadas ambíguas, sombrias, imundas e perigosas que subjazem na realidade. Essa intuição, em vez de admitir o propósito real e consciente do objeto, como que fareja todas as prévias fases arcaicas de tal propósito. Evidencia, portanto, um intuito bastante perigoso e demolidor, que freqüentemente se situa no mais violento contraste com a inofensiva tolerância da consciência. Enquanto o indivíduo não se mantiver excessivamente afastado do objeto, a intuição inconsciente atua como uma compensação salutar da disposição algo fantástica, e com tendência um tanto excessiva para a credulidade, da consciência. Mas se o inconsciente desencadear a oposição contra a consciência, vêm à superfície essas intuições e exercem sua influência perniciosa no indivíduo, impondo-se-lhe obsessivamente e dando lugar, por sua vez, a obsessões da mais repulsiva espécie, com referência aos objetos. A neurose que se declara em semelhante crise é, via de regra, uma neurose obsessiva em que os sintomas histéricos se eclipsam atrás dos sintomas de profundo esgotamento.

A Intuição

Na disposição introvertida, a intuição cinge-se aos objetos interiores, como poderíamos denominar, corretamente, os elementos do inconsciente. Os objetos interiores comportam-se, em relação à consciência, de modo inteiramente análogo

aos objetos exteriores, apesar da sua realidade não ser física, mas psicológica. Os objetos interiores apresentam-se à percepção intuitiva como imagens subjetivas de coisas que não podem ser observadas na experiência exterior, pois constituem o conteúdo do inconsciente e, em última análise, do inconsciente coletivo. Naturalmente, por sua própria essência, esse conteúdo é inacessível a toda e qualquer experiência, qualidade essa que tem em comum com o objeto exterior. Assim como os objetos exteriores só muito relativamente são tal qual os percebemos, também são relativas as formas aparentes dos objetos interiores, produto de sua essência que para nós é inacessível e da natureza peculiar da função intuitiva. Tal como a percepção, a intuição também tem seu fator subjetivo, que na intuição extrovertida está reprimido ao máximo, mas na introvertida se converte numa grandeza decisiva. Embora a intuição introvertida receba seu impulso dos objetos exteriores, não se guia pelas possibilidades externas, mas por aquilo que tiver sido interiormente suscitado pelo exterior. Enquanto a percepção introvertida se limita, principalmente, à percepção pelo inconsciente dos fenômenos peculiares da inervação, neles se detendo, a intuição reprime esse aspecto do fator subjetivo e percebe a imagem que a inervação provocou. Assim, por exemplo, ao sentir-se atacado de uma tontura de natureza psicogênica, a percepção detém-se nas características particulares dessa perturbação na inervação e percebe todas as suas qualidades, sua intensidade, seu processo temporal, seu modo de se apresentar e desaparecer, com todos os seus pormenores, sem ultrapassar esses limites nem entrar, de maneira alguma, no conteúdo donde essa perturbação tenha partido. Pelo contrário, a intuição apenas recebe da percepção o impulso que a ponha em atividade imediata. Procura ultrapassá-la com sua visão, percebendo rapidamente a imagem subjacente que o fenômeno expressivo, ou seja, a tontura, provocou. Tem a visão de um homem cambaleante, com uma flecha cravada no coração. Essa imagem fascina a atividade intuitiva, que nela se detém e procura explorar todos os seus pormenores. Agarra a imagem e comprova, com o mais vivo interesse, como ela vai mudando e transformando-se, até desaparecer por fim.

Dessa maneira, a intuição introvertida percebe todos os processos que se desenrolam no fundo da consciência, com a mesma nitidez com que a percepção extrovertida apreende os objetos exteriores. Para a intuição, portanto, as imagens

inconscientes estão investidas da dignidade de coisas ou objetos. Porém, como a intuição exclui a participação da percepção, não lhe é possível notar (ou só o nota de um modo insuficiente) as perturbações de inervação, a influência que as imagens inconscientes exercem no corpo. Assim, as imagens aparecem como que desligadas do sujeito, como se existissem por si mesmas e sem qualquer relação com a pessoa. Portanto, no exemplo acima mencionado, jamais ocorrerá ao intuitivo introvertido atacado de tonturas que a imagem percebida poderá referir-se a si próprio. Naturalmente, ao indivíduo dotado de uma disposição judicativa, tal situação parecer-lhe-á pouco menos que inconcebível. Contudo, trata-se de um fato que pude freqüentemente observar nesse tipo.

A curiosa indiferença que se observa no intuitivo extrovertido, relativamente aos objetos exteriores, o introvertido também a manifesta em relação aos objetos interiores. Assim como o intuitivo extrovertido espreita constantemente novas possibilidades e segue atrás delas sem que lhe importe o mal ou o bem, próprio ou alheio, atropelando despreocupadamente todas as considerações de ordem humana, derrubando, em seu eterno ímpeto de mudança, o que mal acabara de ser construído, o introvertido também vai de imagem em imagem, em busca de todas as possibilidades que jorrem do fecundo manancial do inconsciente, sem estabelecer a conexão entre ele próprio e o fenômeno. Do mesmo modo que, para quem não ultrapassa a mera percepção do mundo, este nunca se lhe converte em problema moral, também para o intuitivo o mundo imagístico jamais se converte em problema moral. Tanto para um como para outro, constitui *um problema estético*, uma questão de percepção, uma "sensação". Dessa maneira, no indivíduo introvertido apaga-se a consciência, quer de sua existência física, quer de seu efeito sobre os outros. O ponto de vista extrovertido diria "que a realidade não existe para ele, que se prende a sonhos estéreis". A visão das imagens do inconsciente que a força criadora produz com uma inesgotável fertilidade é certamente estéril no tocante à sua utilidade imediata. Contudo, na medida em que essas imagens subentendem uma possibilidade de concepções que podem oferecer, num determinado momento, novas vias de escoamento para a energia, tal função, que está o mais possível afastada do mundo exterior, é imprescindível no conjunto da economia psíquica, do mesmo modo que na vida psíquica de um povo não deve faltar, de

maneira alguma, o tipo correspondente a essa função. Se esse tipo não existisse, Israel não teria tido seus profetas.

A intuição introvertida apreende as imagens que provêm do *a priori*, quer dizer, dos fundamentos do espírito inconsciente, formados pela hereditariedade. Esses arquétipos, cuja essência íntima é inacessível à experiência, representam o sedimento do funcionamento psíquico de todas as gerações de antepassados, quer dizer, as experiências da existência orgânica acumuladas pela sua repetição durante muitos milhões de anos e condensadas em tipos. Nesses arquétipos estão representadas, portanto, todas as experiências realizadas no planeta, desde os mais remotos tempos. Quanto mais freqüentes e intensas tiverem sido, mais nítidas aparecem no arquétipo. Para dizer como KANT, o arquétipo seria o *noumenon* da imagem que a intuição percebe e gera nessa percepção. Como o inconsciente não é, de modo algum, coisa que permaneça inerte como um *caput mortuum* psíquico, mas algo que vive e passa por transformações íntimas, profundamente relacionadas com o acontecimento geral, a intuição introvertida fornece, mediante a percepção dos processos íntimos, determinados dados que podem ser de suma importância para a apreensão do acontecimento geral. Pode até prever, de maneira mais ou menos clara, tanto as possibilidades novas como as que sobrevirão, efetivamente, mais tarde. Sua previsão profética explica-se pela sua relação com os arquétipos, nos quais está representado o processo legítimo de todas as coisas experimentais.

O Tipo Intuitivo Introvertido

A peculiaridade da intuição introvertida dá origem, quando consegue a primazia, a um particular tipo humano: por uma parte, o sonhador e o profeta místicos; por outra parte, o fantasista e o artista. Este último caso deve ser o normal, pois costuma observar-se neste tipo a tendência para limitar-se ao caráter perceptivo da intuição. O intuitivo não passa, geralmente, da percepção; seu principal problema é perceber, e, quando se trata de um artista criador, a configuração da percepção. O fantasista contenta-se com a visão, pela qual se deixa conformar, quer dizer, determinar. Ao afundar-se, a intuição opera, naturalmente, um distanciamento, freqüentemente extraordinário, entre o indivíduo e a realidade pal-

pável, de modo que chega a constituir um completo enigma, inclusive para aqueles que com ele privam mais de perto. Se for artista, sua arte revela coisas distantes e estranhas ao mundo, extraordinárias, policromas, transcendentes ou banais, belas ou grotescas. Se não for artista, trata-se muitas vezes de um gênio desconhecido, de um vagabundo com grandeza, de uma espécie de sábio semilunático, de um personagem de romance "psicológico".

Se bem que o fazer da percepção um problema moral não se situe inteiramente na linha do tipo intuitivo introvertido, pois para tanto seria necessário um reforço das funções judicativas, basta, porém, uma diferenciação relativamente pequena do juízo para conseguir que a intuição passe do terreno puramente estético para o terreno moral. Surge assim uma variedade desse tipo, a qual, embora seja essencialmente distinta da sua forma estética, é característica, no entanto, do intuitivo introvertido. O problema moral aparece quando o intuitivo estabelece relações com sua visão, quando não se conforma com a mera intuição, com sua valorização e configuração estéticas, e chega ao ponto de indagar: Que significará isto para mim ou para o mundo? O que é que para mim ou para o mundo poderá resultar no que diz respeito a um dever ou uma missão? O intuitivo puro que reprime o juízo ou somente faz uso dele sob o fascínio da percepção não chega, no fundo, a formular essas perguntas, visto que o seu problema se limita ao "como" da percepção. Por isso o problema moral lhe é incompreensível ou mesmo absurdo, motivo por que faz todo o possível para banir os pensamentos sobre o intuído. O intuitivo com propensão moral comporta-se de maneira distinta. Preocupa-se com o significado de sua visão, dá menos importância às possibilidades estéticas ulteriores que aos possíveis efeitos morais que, para ele, são suscetíveis de derivarem do significado do conteúdo da visão. O seu juízo permite-lhe reconhecer freqüentemente, sem dúvida, como numa aurora, que como ser humano, como um todo, está de certo modo abrangido em sua visão e que esta não só há de ser intuída como deverá inserir-se na vida do sujeito. Graças a tal conhecimento, sente-se obrigado a transformar a visão de sua própria vida. Ora, como na maioria dos casos baseia-se, principalmente, na visão e só nela, o seu intuito moral não ultrapassa os limites da unilateralidade; é capaz de simbolizar-se a si próprio e à sua vida, adaptando-

-se, certamente, ao sentido íntimo e eterno do evento, mas não se adapta à realidade concreta e atual. Assim, perde nela a sua eficiência, pois não se compreende. Sua linguagem não é a que geralmente se fala, mas uma subjetiva. Aos seus argumentos falta uma *ratio* convincente. Só pode converter ou revelar. É sua a voz que clama no deserto.

O intuitivo introvertido é quem mais reprime a percepção do objeto. É isso o que caracteriza o seu inconsciente, onde domina uma função perceptiva extrovertida e compensadora, de caráter arcaico. Poder-se-ia, portanto, descrever melhor a personalidade inconsciente como um tipo extrovertido perceptivo de espécie inferior e mais primitiva. A impetuosidade instintiva e a falta de um sentido de proporções são as qualidades inerentes a essa percepção, somadas a uma extraordinária vinculação à percepção sensorial. Tais qualidades compensam a atmosfera rarefeita das altitudes que é própria da sua disposição consciente, contribuindo com certa gravidade, a fim de evitar a "sublimação" total. Entretanto, se em virtude de um exagero forçado da disposição consciente se produzir uma sujeição total à percepção interior, o inconsciente passa à oposição e surgem percepções obsessivas com exagerada vinculação ao objeto e opostas à disposição consciente. A forma de neurose será obsessiva, revelando como sintomas, em parte, fenômenos hipocondríacos e, também em parte, uma hipersensibilidade dos órgãos sensoriais, a par de vinculações obsessivas a determinadas pessoas ou a outros objetos.

Resumo dos Tipos Irracionais

Os dois tipos que acabamos de descrever são quase inacessíveis a um julgamento exterior. Como são introvertidos e possuem, portanto, uma diminuta capacidade, ou um pequeno desejo, de manifestação, apenas oferecem um pretexto para um juízo rigorosamente exato. Sendo para o interior que se orienta sua principal atividade, no exterior apenas se observa discrição, fingimento, impassibilidade, insegurança ou perturbação aparentemente injustificados e sem base. Se alguma coisa se manifesta, trata-se, em geral, de manifestações indiretas das funções inferiores e relativamente inconscientes. Esse gênero de manifestações condiciona, naturalmente, o preconceito existente contra tais tipos. Por isso costumam ser

subestimados, via de regra, ou incompreendidos. Assim como esses tipos não se concebem a si próprios, visto faltar-lhes, em alto grau, a capacidade de ajuizar, também não podem compreender que a opinião pública os tenha, constantemente, em tão baixa estima. Na realidade, não percebem que o seu comportamento externo é, de fato, de índole inferior. Sua visão está hipnotizada pela riqueza do acontecimento subjetivo. Tudo quanto acontece é de tal modo cativante e de um tão inesgotável encanto que não percebem haver pouquíssimo conteúdo naquilo que dos acontecimentos comunicam, apenas uma parcela ínfima do que eles próprios experimentam como vivência. O caráter fragmentário e, em geral, apenas episódico, de suas manifestações, exige demasiado da compreensão e boa vontade das outras pessoas. Além disso, falta-lhes aquele calor que se insufla no objeto e que era a única coisa capaz de possuir bastante força de convicção. Esses tipos, pelo contrário, revelam um comportamento exterior brusco e pouco amável, se bem que não tenham consciência disso nem seja esse o propósito. Julga-se com maior justiça e indulgência essa categoria de tipos quando se sabe o difícil que é reduzir a visão íntima a uma expressão inteligível. Contudo, essa indulgência não deve chegar ao ponto de isentá-los de satisfazerem as exigências próprias da comunidade. Isso ocasionaria um grave dano a esses tipos. O próprio destino lhes prepara, talvez com maior freqüência que aos outros homens, imponentes dificuldades exteriores, capazes de curá-los da embriaguez de suas visões íntimas. Mas terá de ser uma grande necessidade que, por fim, lhes arranque uma manifestação humana.

Do ponto de vista extrovertido e racionalista, esses tipos são, certamente, os seres humanos mais inúteis. Encarados de um ponto de vista superior, constituem eles testemunhos vivos do fato de que o mundo, rico e agitado, e sua vida transbordante e capitosa, não estão somente do lado de fora, mas também no íntimo de cada um. Esses tipos são, por certo, demonstrações unilaterais da natureza, mas têm algo de eloqüente que não se deixa deslumbrar pela voga espiritual de um dado momento. Os homens dotados de semelhante disposição são fomentadores da cultura e, a seu modo, educadores. Ensinam mais com suas vidas do que com suas palavras. Suas vidas e, não de somenos importância, a incapacidade comunicativa que os caracteriza mostram-nos um dos maiores erros da nossa cultura, que é a superstição da pala-

vra e da explicação, a supervalorização desmedida do ensino verbal e metódico. É certo que uma criança fica impressionada pelas pomposas palavras de seus pais, chegando mesmo a acreditar que elas a educam. Na realidade, o que a educa é aquilo que seus pais vivem. Tudo o mais que acrescentarem com gestos verbais só poderá servir para aumentar a confusão. Vale dizer o mesmo a respeito dos professores. Mas acredita-se nos métodos a um extremo tal que, contanto que o método seja aproveitável, santifica-se o professor que se servir dele. Um homem inferior nunca poderá ser um bom mestre. Mas esconde sua nefasta inferioridade, que envenena secretamente o discípulo, por trás da opulência magnífica do método e de uma capacidade intelectual de expressão não menos magnífica. Naturalmente, o discípulo já mais formado nada de melhor pede que o conhecimento dos métodos úteis, uma vez que já se integrou na tendência geral que acredita nos métodos vitoriosos. Ele teve oportunidade de comprovar, por experiência, que o indivíduo de cabeça a mais vazia pode chegar a ser o melhor discípulo, se aprender a repetir fielmente um método. À sua volta, vê e ouve, na vida e nas palavras, que todo êxito e boa sorte estão "fora", bastando escolher o método mais conveniente para conseguir o que se quer. Ou estará porventura demonstrado na vida de seu mestre de religião que essa sorte reside na riqueza esplendorosa da visão íntima? Sem dúvida, os tipos irracionais introvertidos não são os mestres da humanidade plena. Neles, a razão e a ética da razão encontram-se menosprezadas. Mas suas vidas apontam-nos a outra possibilidade, aquela que, infelizmente, está faltando em nossa cultura.

As Funções Principais e Secundárias

As descrições precedentes não pretendem, de maneira alguma, sugerir a idéia de que na prática se depara a todo instante com tais tipos em suas formas puras. Não deixam de ser uma espécie de fotografias de família, à maneira de Galton, que acumulam os traços comuns e, portanto, típicos, denunciando-os acentuadamente, ao passo que os traços individuais se desvanecem, de um modo igualmente desmedido. O exame pormenorizado do caso individual tem como resultado o fato, de natureza legítima, evidentemente, de que sem-

pre se observa na consciência, a par da função mais diferenciada, uma segunda função de significado secundário e, portanto, de diferenciação inferior, que é relativamente determinante.

Repetiremos, por uma questão de clareza: todos os produtos de todas as funções podem ser conscientes, mas referimo-nos à consciência de uma função não só quando seu exercício obedece à vontade, mas também quando o seu princípio determina a orientação da consciência. Isso acontece, por exemplo, quando o pensamento não é como um refletir e cogitar tardio, mas quando suas deduções possuem validade absoluta, de modo que a dedução lógica, em determinado caso, sem necessitar de outras provas, tem validade de motivo e de garantia na ação prática. Essa prerrogativa absoluta só pode corresponder, empiricamente, a uma função, e só a uma função pode ser atribuída, pois a intervenção igualmente independente de qualquer outra função teria como resultado, necessariamente, uma orientação distinta e em contradição com a primeira, pelo menos em parte. Ora, como a posse de fins sempre claros e bem definidos constitui uma condição vital do processo consciente de adaptação, fica naturalmente excluída a equiparação de uma segunda função, em nível idêntico. Portanto, a segunda função só pode ter um significado secundário, o que sempre se confirma empiricamente. Seu significado secundário consiste em não se confiar nela, única e absolutamente, como acontece com a função principal, sendo levada em conta de função auxiliar ou complementar. Só pode atuar como função secundária, naturalmente, uma função cuja essência não esteja em contradição com a função principal. Assim, por exemplo, o pensamento nunca aparecerá junto do sentimento como função secundária, pois sua essência contradiz demais a do pensamento. O pensar terá de excluir cuidadosamente o sentir, se quiser ser um pensamento autêntico e fiel a seus princípios. Isso não exclui, naturalmente, o fato de haver indivíduos em quem o pensar alcança o mesmo nível do sentir, sendo ambos de igual capacidade motivadora consciente. Mas é que, em tais casos, não se trata de tipos diferenciados, mas de um pensamento e de um sentimento relativamente rudimentares. Portanto, a consciência ou o inconsciente uniformes das funções são um sinal característico da fase primitiva do espírito.

A função secundária, ensina-nos a experiência, é sempre uma função cuja essência se distingue da função principal, mas não a contradiz. Assim, por exemplo, o pensamento como função principal pode emparelhar-se perfeitamente com a intuição ou a percepção como funções secundárias, mas, como acentuamos, jamais com o sentimento. A intuição e a percepção não contradizem o pensamento, quer dizer, não têm por que ser forçosamente excluídas, visto não serem de essência semelhante ao pensamento, mas, pelo contrário (o que não acontece no caso do sentimento, que concorre com o pensamento, como função judicativa), são funções perceptivas que colaboram com o pensar. Portanto, quando alcançassem o mesmo nível do pensamento, efetuariam uma transformação na disposição que iria contradizer a tendência própria do pensamento. Converteriam a disposição judicativa numa disposição perceptiva. Assim, o princípio de racionalidade, imprescindível para o pensamento, seria reprimido em favor da irracionalidade da simples percepção. Por conseguinte, a função secundária *só é possível* e útil na medida em que *serve* à função principal, sem que possa aspirar à autonomia do seu próprio princípio.

Para todos os tipos com que deparamos na prática é válido o princípio básico de que, além da função principal, dispõem de uma função secundária relativamente consciente, mas inteiramente distinta, sob todos os aspectos, da essência da função principal. Assim, por exemplo, resultam dessas misturas os aspectos bem conhecidos do intelecto prático que se alia à percepção, do talento especulativo interligado à intuição, da intuição artística que escolhe e expõe suas imagens servindo-se do juízo do sentimento, da intuição filosófica que, em virtude de um vigoroso intelecto, transfere sua visão para a esfera inteligível, etc.

Correspondendo à relação funcional consciente, constitui-se o agrupamento funcional inconsciente. Assim, por exemplo, a um intelecto prático consciente corresponde uma disposição inconsciente intuitivo-sentimental, em que a função de sentir está relativamente mais travada que a de intuir. Essa particularidade só tem interesse, é certo, para os que se ocupam, na prática, do tratamento psicológico de tais casos. Mas, para esses, é muito importante conhecê-la. Observei, por exemplo, com bastante freqüência, que num intelectual *sui generis*, o médico esforçava-se por provocar o de-

senvolvimento da função sentimental atuando diretamente sobre o inconsciente. Tal intento estava irremediavelmente condenado ao fracasso, pois envolve uma violência enorme, do ponto de vista consciente. Mas se houvesse êxito, acarretaria uma verdadeira subordinação obsessiva do paciente em relação ao médico, uma "transferência" que só brutalmente poderia ser anulada, visto que pela violência praticada o paciente ficaria privado de ponto de vista, ou melhor, seu ponto de vista seria o seu médico. O acesso ao inconsciente e à função reprimida abre-se por si mesmo, por assim dizer, e com uma suficiente garantia para o ponto de vista consciente, quando se provoca o desenvolvimento através da função secundária, como no caso de um tipo racional por meio de uma função irracional. Esta fornece ao ponto de vista consciente uma visão panorâmica tal do possível, do que se prenuncia, do devir, que a consciência fica suficientemente protegida contra a ação destrutiva do inconsciente. Inversamente, um tipo irracional quer um desenvolvimento mais vigoroso da função secundária representada na consciência, que lhe permita estar suficientemente preparado para enfrentar a investida do inconsciente.

As funções inconscientes encontram-se em estado arcaico-animal. Suas expressões simbólicas, que aparecem em sonhos e fantasias, costumam representar dois animais ou dois monstros que lutam ou que se defrontam.

XI

DEFINIÇÕES

Talvez ao leitor pareça supérfluo acrescentar ao texto da minha investigação um capítulo especial sobre definições de conceitos. Mas sei, por experiência, que todas as precauções são poucas, precisamente em obras psicológicas, no que diz respeito a conceitos e expressões, visto que, de fato, observam-se, no âmbito da Psicologia, as maiores variações nos conceitos, dando origem às mais pertinazes e errôneas interpretações. Essa desvantagem não parece derivar apenas do fato da Psicologia ser uma ciência nova, mas também do fato da matéria de experiência, os materiais que se oferecem ao exame científico, não ser de molde a facilitar uma apresentação concreta, por assim dizer, aos olhos do leitor. O psicólogo investigador vê-se obrigado, repetidas vezes, a expor a realidade por ele observada recorrendo a descrições difusas e mais ou menos indiretas. Só quando nos referimos a coisas elementares, acessíveis ao número e à medição, podemos fazer uso da descrição direta. Mas o que é que na verdadeira psicologia do homem pode experimentar-se e observar-se como fato suscetível de apreensão pela medida e o número? Tais fatos existem e eu próprio creio já ter demonstrado, precisamente, com os meus estudos sobre associações, [1] que certos fatos complicados são acessíveis a um método que utiliza a medição. Mas quem tiver penetrado mais fundo na essência da Psicologia e, ao considerá-la uma ciência, enfrentá-la com um máximo de exigências, não se conformando com que sua existência se reduza aos limites impostos pela metodologia própria das Ciências Naturais, reconhecerá inevita-

---

1 Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien*.

velmente que jamais conseguirá fazer que um método experimental corresponda e satisfaça ao que a essência da alma humana exige, e, ainda direi mais, não conseguirá sequer oferecer-nos uma imagem de fidelidade aproximada aos complexos fenômenos psíquicos.

Quando abandonamos o âmbito dos fatos apreensíveis pela medida e o número, temos de cingir-nos a *conceitos* que nos sirvam de substitutivos para o número e a medida. A certeza que estes outorgam ao fato observado pode ser substituída pela *certeza do conceito.* Ora, todos os investigadores deste ramo sabem até que ponto são vagos e equívocos os conceitos psicológicos correntes. Isto chega ao extremo de que só com muito custo é possível fazerem-se entender. Se considerarmos, por exemplo, o conceito "sentimento" e tentarmos averiguar tudo o que nele se inclui, poderemos fazer uma idéia de quanto é variável e equívoca a natureza dos conceitos psicológicos, ainda os mais correntes. Contudo, algo de característico se exprime com tal conceito, inacessível, sem dúvida, à medida e ao número, mas apreensível em sua existência, apesar de tudo. Não é possível renunciar ou negar esses fatos, à semelhança do que faz a Psicologia fisiológica de WUNDT, como fenômenos fundamentais e essenciais, substituindo-os por fatos elementares ou diluindo-os neles. Uma das partes principais da Psicologia perder-se-ia, com efeito.

Para superar essa situação, criada pela supervalorização da metodologia própria das Ciências Naturais, somos obrigados a recorrer a conceitos bem definidos. Para chegarmos a isso, é necessário, sem dúvida, o trabalho de muitos, até certo ponto, o *consensus gentium.* Ora, como não se pode chegar a esse ponto com facilidade nem rapidez, o investigador terá de esforçar-se, pessoalmente, em dar pelo menos aos seus próprios conceitos alguma solidez e exatidão. A melhor maneira de fazê-lo é explicando o significado dos conceitos de que se serviu em suas obras, de maneira que todo mundo fique em situação de saber o que, com eles, se pretende exprimir.

Respondendo a essa necessidade, passo a seguir, a explicar, por ordem alfabética, os principais conceitos psicológicos de que me utilizo. Ao mesmo tempo, solicito ao leitor que, em caso de dúvida, cinja-se a essas explicações. Naturalmente, todos compreenderão que, com tais esclarecimen-

tos e definições, proponho-me justificar o sentido em que me utilizo dos conceitos, mas sem pretender, de maneira nenhuma, que o uso que deles faço seja o único possível ou aquele que reputo absolutamente certo e insubstituível.

Abstração. A abstração é, como a palavra já indica, uma extração ou separação de um conteúdo (um significado, uma característica geral, etc.) de um contexto que ainda contém outros elementos, cuja combinação constitui, em conjunto, algo único e individual e, portanto, inigualável. O singular, o único, o inigualável, constituem um obstáculo ao conhecimento, pelo que, ao propósito de conhecer, parecerão inconvenientes todos os demais elementos combinados com aquele que considera essencial.

Por conseguinte, a abstração é aquela atividade do espírito que liberta o conteúdo ou o fato considerado essencial, de sua vinculação a elementos considerados inconvenientes, deles *diferenciando* (ver *Diferenciação*) o dito conteúdo ou fato. Em sua acepção mais ampla, *abstrato* é tudo o que fica separado de quanto se considera inconveniente, no que se refere a seu significado.

A abstração é uma atividade que se identifica, principalmente, com as funções psicológicas. Existe um *pensamento* que abstrai, assim como um *sentimento*, uma *percepção* e uma *intuição* (ver estes conceitos). O pensamento que abstrai separa daquilo que não lhe convém o conteúdo caracterizado por qualidades lógicas e de reflexão. O sentimento que abstrai faz o mesmo com o conteúdo sentimentalmente caracterizado. A percepção e a intuição agem de maneira idêntica. Por conseguinte, há pensamentos abstratos, tanto quanto sentimentos abstratos. SULLY classificava estes últimos de intelectuais, estéticos e morais.[2] NAHLOWSKY acrescentou o sentimento religioso.[3] O sentimento abstrato, em minha opinião, corresponde aos sentimentos "superiores" ou "ideais" de NAHLOWSKY. A percepção abstrata poderia classificar-se como percepção estética, em contraste com a percepção sensorial (ver *Percepção*), e a intuição abstrata como intuição simbólica, em confronto com a intuição fantástica (ver *Fantasia* e *Intuição*).

---

[2] SULLY, *The Human Mind*, 1892, Vol. II, cap. 16.

[3] NAHLOWSKY, *Das Gefühlsleben*, 1907, pág. 48.

lidades sentimentais de prazer e gosto ou de desprazer e desgosto". [7] BLEULER diferencia da afetividade, por uma parte, as percepções sensoriais e outras percepções físicas; e, por outra parte, os "sentimentos", na medida em que constituem processos perceptivos interiores (por exemplo, o sentimento de certeza, de probabilidade) e pensamentos ou conhecimentos obscuros. [8]

Alma. No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente, fui obrigado a estabelecer uma distinção conceptual entre alma e *psique.* Por psique entendo a totalidade dos fenômenos psíquicos, tanto da consciência como do inconsciente. Por outra parte, entendo alma como um limitado complexo de funções que fica melhor caracterizado pela expressão "personalidade". Para a descrição do que pretendo agora dizer, vejo-me obrigado a recorrer a alguns pontos de vista que se afastam um pouco do tema. Trata-se, principalmente, dos fenômenos do sonambulismo, da duplicidade de caráter e do desdobramento de personalidade, a propósito dos quais se devem aos franceses, principalmente, obras de grande mérito. Foram tais fenômenos que nos levaram a adotar o ponto de vista de uma eventual multiplicidade de personalidades num mesmo e único indivíduo. [9] É claro que, num indivíduo normal, semelhante multiplicidade de personalidades nunca se manifestará de modo evidente. Mas a possibilidade de uma dissociação da personalidade, que esses casos demonstram, tem de existir na dimensão normal, ainda que apenas insinuada. Com efeito, uma observação psicológica mais penetrante consegue comprovar também, sem grandes dificuldades, em indivíduos normais, pelo menos a insinuação de vestígios do desdobramento de personalidade. Basta, por exemplo, observar com atenção um indivíduo em circunstâncias distintas para se perceber a mudança que sofre ao passar de um ambiente para outro e como, em cada caso, se evidencia um caráter de perfil bem

---

[7] BLEULER, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia,* 1906, pág. 6.

[8] *Loc. cit.,* págs. 13 e seg.

[9] AZAM, *Hipnotisme, double conscience et altérations de la personnalité,* 1887. MORTON PRINCE, *The Dissociation of a Personality,* 1906. LANDMANN, *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum* 1894. RIBOT, *Die Persönlichkeit,* 1894. FLOURNOY, *Des Indes à la Planète Mars,* 1909. JUNG, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene.*

marcado, nitidamente diferente do anterior. A expressão proverbial "anjo na rua, carrasco em casa" é uma formulação do fenômeno de desdobramento da personalidade, inspirada na experiência cotidiana. Um determinado ambiente exige uma determinada disposição. Quanto mais dure e mais freqüente seja a disposição que o meio exige, tanto mais depressa se tornará habitual. Muitos indivíduos das classes cultas têm de movimentar-se, geralmente, em dois meios completamente distintos: o ambiente familiar e o mundo dos negócios. O fato desses dois meios serem radicalmente distintos exige duas disposições diferentes, que condicionam uma duplicidade de caráter, segundo o grau de *identificação* (ver adiante) do Eu com a disposição apropriada ao caso. Obedecendo às condições e às necessidades sociais, o caráter social orienta-se, por uma parte, no sentido dos pressupostos ou exigências preestabelecidas do meio dos negócios e, por outra parte, no sentido das finalidades e tendências sociais do sujeito. O caráter doméstico amoldar-se-á muito mais no sentido das inclinações de gosto e conforto do sujeito, o que faz que as pessoas que, na vida pública, comportam-se com energia, decisão, pertinácia, obstinação e desrespeito pelos outros sejam no ambiente doméstico e na vida de família pessoas bondosas, indulgentes, tolerantes e fracas. Qual será, então, o caráter verdadeiro, a personalidade real? É muitas vezes impossível responder a esta pergunta. Mas esta breve menção bastará para demonstrar que o desdobramento da personalidade não constitui uma impossibilidade no indivíduo normal, muito pelo contrário. Portanto, é legítimo considerar-se a questão da dissociação da personalidade como problema de psicologia normal. Voltando à questão que acabamos de formular, a resposta à pergunta acima seria, em minha opinião, a seguinte: ao personagem de que se trata falta, na realidade, um verdadeiro caráter, quer dizer, não se trata de um personagem *individual* (ver adiante), mas *coletivo* (ver adiante), que reage, portanto, às circunstâncias gerais e ao que geralmente se espera. Se fosse individual, exibiria sempre o mesmo caráter, por muito que sua disposição pudesse variar. Não se identificaria com a disposição de cada caso nem poderia sequer evitar que sua individualidade se afirmasse, qualquer que fosse seu estado de ânimo. Como todo ser humano, é, na realidade, individual, mas é-o inconscientemente. Em virtude de sua identificação, maior ou menor, com a disposição do caso, engana pelo menos os outros e ilude a si

Na presente obra, adiciono ao conceito de abstração um processo psico-energético que lhe está intimamente ligado. Quando me refiro ao objeto em atitude de abstrair, não permito que o objeto atue sobre mim como um todo, mas separo de suas associações uma parte do mesmo, ao excluir as partes que não convêm. Meu intuito é desembaraçar-me do objeto como um todo único e singular, separando dele somente uma parte. A visão do conjunto é-me dada, sem dúvida, mas não a aprofundo, meu interesse não visa o conjunto, mas deste reflui, com a parte abstraída, para o mundo de meus conceitos, no qual se insere, para fins de abstração, uma parte do objeto. (Nada posso abstrair do objeto, se o não fizer em virtude de uma constelação conceptual subjetiva.) O "interesse" foi por mim concebido como *energia* = *libido* (ver adiante) que infundo no objeto como valor, ou que o objeto absorve, porventura contra a minha própria vontade e sem que eu disso tenha consciência. Imagino, pois, o processo de abstração como uma retirada da libido do objeto, como um refluxo do valor que passa do objeto para o conteúdo subjetivo abstrato. A abstração subentende, portanto, para mim, uma *desvalorização energética do objeto*. Por outras palavras, a abstração é um movimento da libido no sentido da introversão.

Designo por *abstraente* uma *disposição* (ver adiante) que, por uma parte, é introvertida e, por outra parte, assimila, simultaneamente, uma parcela do objeto considerada essencial para os conteúdos abstratos já dispostos no sujeito. Quanto mais um conteúdo for abstrato, tanto mais o seu conteúdo será *irrepresentável*. Concordo com a concepção de KANT, segundo o qual um conceito será tanto mais abstrato "quanto de maior número de coisas se prescinda nele",[4] no sentido de que a máxima abstração se distancia totalmente do objeto, chegando assim à máxima irrepresentabilidade, a cujo *abstractum* chamo *Idéia* (ver *Idéia*). Pelo contrário, o abstrato que ainda é representável ou intuível constitui um conceito concreto (ver *Concretismo*).

Afeição. Por *afeição* deve-se entender um estado sentimental que se caracteriza, por uma parte, por uma inervação física perceptível e, por outra parte, por certa perturbação do

---

[4] KANT, *Logik*, § 6.

processo representativo.[5] Como sinônimo de afeição, emprego a palavra *emoção*. Afastando-me de BLEULER neste ponto (ver *Afetividade*), distingo entre *sentimento* e afeição, se bem que a diferença seja algo fluida, visto que todo sentimento, ao adquirir certa intensidade, provoca inervações físicas e é, por conseguinte, *afetado*. Mas, por razões práticas, é conveniente distinguir entre afeição e sentimento, porquanto este pode ser uma função voluntariamente disponível, ao passo que a afeição não costuma sê-lo, via de regra. O sentimento também se distingue nitidamente da afeição mediante a inervação física perceptível. No sentimento costumam estar ausentes, em sua maior parte, as inervações ou, então, sua intensidade é tão diminuta que só por meio de instrumentos muito delicados pode ser comprovada, como acontece, por exemplo, no fenômeno psicogalvânico.[6] A afeição acumula-se mediante a percepção das inervações físicas que ela suscita. Essa percepção deu origem à teoria afetiva de JAMES e LANGE, que deriva primordialmente o afeto das inervações físicas. Em oposição a essa concepção extrema, concebo a afeição como um estado psíquico do sentimento, por uma parte, e como um estado fisiológico de inervação em que mutuamente se acumulam e atuam um sobre o outro, por outra parte, isto é, ao sentimento reforçado une-se um componente perceptivo, por meio do qual a afeição mais se aproxima das *percepções* (ver adiante), diferenciando-se essencialmente do estado sentimental.

Inclusive as afeições muito acentuadas, quer dizer, acompanhadas de fortes inervações, não são por mim colocadas na esfera da função do sentimento, mas no âmbito da função perceptiva (ver *Função*).

Afetividade. Este conceito deve-se a E. BLEULER. A afetividade designa e resume "não só os afetos, em sua mais estrita acepção, mas também os sentimentos leves ou tona-

[5] Cf. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 5.ª edição, Parte III, págs. 209 e segs.

[6] FÉRÉ, *Note sur des modifications de la résistance électrique, etc.* em *Comptes-Rendus de la Société de Biologie*, 1888, pág. 217 e segs. VERAGUTH, *Das psychogalvanische Reflexphänomen*, em *Monatsschrift für Psychologie und Neurologie*, XXI, pág. 387. JUNG, *Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment*. BINSWANGER, *Über des Verhalten des psychogalvanischen Phänomens, etc.*, em *Diagnostische Assoziationsstudien*, II, pág. 113.

próprio, com freqüência, no tocante ao seu caráter. Coloca uma *máscara,* sabendo claramente que ela corresponde, por uma parte, a seus propósitos e, por outra parte, às exigências e opiniões dos que o cercam, predominando umas vezes um desses fatores, outras vezes o outro. A essa máscara, adotada *ad hoc,* dei o nome de *persona.* [10] Com esta palavra era designada a máscara dos antigos atores.

Ambas as disposições do caso citado supõem duas personalidades coletivas que incluiremos, simplesmente, no nome de *persona* ou *personae.* Já sublinhei antes que a verdadeira individualidade é algo distinto. A *persona* é, portanto, um complexo funcional a que se chegou por motivos de adaptação ou de necessária comodidade. Mas nada tem a ver com a individualidade. O complexo funcional da *persona* refere-se, exclusivamente, às relações com os objetos.

É preciso distinguir, da maneira mais acentuada possível, a relação do indivíduo com o objeto exterior da relação com o sujeito. Entendo por sujeito, convém dizer desde já, todos aqueles estímulos, sentimentos, pensamentos e sensações vagos e obscuros que não é possível demonstrar que promanem da continuidade da vivência consciente do objeto, mas que, pelo contrário, surgem como perturbação e obstáculo, ainda que a propósito, por vezes, do íntimo mais obscuro, da profundeza da consciência, de suas camadas mais remotas, e que, no seu conjunto, constituem a percepção da vida do inconsciente. O sujeito considerado como "objeto interior" é o inconsciente. Tal como existe uma relacionação com o objeto exterior, uma disposição externa, também há uma relacionação com o objeto interior, uma disposição íntima. Compreende-se que essa disposição íntima, devido ao seu caráter francamente extremado de intimidade, de acesso difícil, não seja tão conhecida quanto a disposição externa, que é simplesmente visível a todo mundo. Entretanto, não me parece difícil formar uma idéia sobre essa disposição. Tudo aquilo a que é costume chamar obstáculos, caprichos e estados de ânimo contingentes, sentimentos imprecisos, fragmentos de fantasia, que por vezes dificultam um rendimento concentrado de trabalho e a própria tranqüilidade do homem, por mais normal que seja, e que se racionalizam retrospectivamente,

---

[10] Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 5.ª ed., 1950, págs. 61 e segs.

atribuindo-lhes causas físicas ou qualquer outro motivo, tem sua origem, via de regra, não nas causas que a consciência inventa para tudo isso, mas nas percepções de processos inconscientes. Entre esses fenômenos estão incluídos, naturalmente, os sonhos, que costumam ser atribuídos, como se sabe, a causas tão superficiais e externas quanto a indigestão, dormir de costas e outras coisas parecidas, se bem que tais explicações não resistam a uma crítica mais severa. Em face de tudo isso, a disposição singular é inteiramente distinta. Existem pessoas a quem seus processos interiores não causam qualquer inquietação, passando-os por alto, se assim posso me exprimir. Mas há quem a eles se encontra sujeito, em elevado grau. Há os que, ao levantarem-se, sentem já seu humor estragado para o resto do dia por uma fantasia qualquer ou por um sentimento de rejeição; uma vaga e desagradável sensação sugere a tais pessoas a idéia de uma traiçoeira doença ou um sonho deposita nelas um pressentimento sombrio, ainda que não sejam supersticiosas. Outras, pelo contrário, só episodicamente se mostram acessíveis a essas emoções, ou só o são às de determinada categoria. Umas só terão chegado a tomar conhecimento consciente delas como de algo sobre o qual é preciso meditar, ao passo que para outras constitui isso um problema de constante preocupação cotidiana. Umas atribuem-lhes um valor fisiológico, enquanto outras as consideram um resultado do comportamento do próximo ou preferem atribuir-lhes o caráter de revelação religiosa.

Essa maneira totalmente diversa de reagir em face dos estímulos do inconsciente é tão habitual quanto as disposições, relativamente ao objeto exterior. A disposição íntima corresponde, pois, a um complexo funcional tão determinado quanto a disposição externa. Assim como se nota a falta de uma disposição íntima típica, nos casos em que os processos psíquicos interiores são negligenciados, também uma disposição típica externa faz falta nos que constantemente ignoram o objeto exterior, a realidade dos fatos. A *persona* destes últimos, que não constituem casos raros, reveste-se do caráter próprio da falta de conexão, ou mesmo daquela desconsideração cega que somente se curva ante os mais duros golpes do destino. Justamente nos indivíduos cuja *persona* se caracteriza por uma rígida desconsideração, não é raro verificar-se uma disposição altamente suscetível à influência dos processos do inconsciente. Tão herméticos a toda influência

e tão inacessíveis como são ante o exterior, mostram-se brandos, desprevenidos e influenciáveis ante os processos interiores. Nesses casos, portanto, a disposição íntima corresponde a uma personalidade íntima diametralmente oposta à exterior. Conheço, por exemplo, um indivíduo que com uma leviana e cega desconsideração desfez a felicidade de seus parentes mais próximos e que, por outra parte, é capaz de interromper uma importante viagem de negócios para poder desfrutar a beleza de um bosque, que ele avistara do trem. Casos semelhantes são conhecidos, sem dúvida, por todo mundo, de modo que não julgo necessário acumular exemplos.

A experiência cotidiana autoriza-nos tanto a falar de uma personalidade exterior como a partir do princípio de que existe uma personalidade íntima. A personalidade íntima é a maneira e o modo como nos comportamos em face dos processos psíquicos interiores; é a disposição íntima, o caráter que opomos ao inconsciente. À disposição externa, ao caráter exterior, dou o nome de *persona;* e chamo *anima, alma,* à disposição íntima. A disposição, na mesma medida em que é habitual, constitui também um complexo funcional mais ou menos estruturado e com o qual o eu se pode identificar em maior ou menor grau. A linguagem corrente exprime plasticamente essa conjuntura, quando se refere à disposição habitual de um indivíduo em face de determinadas situações: é inteiramente *outro* quando faz isto ou aquilo. Com isto fica demonstrada a independência do complexo funcional de uma disposição habitual: é como se outra personalidade tomasse posse do indivíduo, "como se nele se introduzisse outro espírito". A mesma independência, que tão freqüentemente é atribuída à disposição exterior, exige a disposição íntima, a alma. Alterar a *persona,* a disposição exterior, é uma das mais difíceis tarefas da educação. Igualmente difícil é modificar a alma, pois sua estrutura costuma estar firmemente radicada, tal como a da *persona.* Assim como a *persona* é uma essência que, freqüentemente, constitui todo o caráter aparente de um ser humano e que, nalguns casos, o acompanha imutavelmente a vida inteira, também a alma constitui uma essência de contornos bem definidos, de um caráter por vezes imutável, sólido e independente. Por isso se adapta, muitas vezes, de modo perfeito, à caracterização e à descrição.

No que diz respeito ao caráter da alma, é minha opinião, comprovada pela experiência, que rege o princípio básico e

geral de que, no seu todo, a alma comporta-se *complementarmente*, em relação ao caráter externo. A experiência nos ensina que a alma costuma possuir todas as qualidades humanas que faltam na disposição consciente. O tirano torturado por pesadelos, pressentimentos sombrios e terrores secretos é uma figura típica. Exteriormente brutal, duro e inacessível, é interiormente acessível a qualquer sombra, a qualquer capricho que o subjuga, como se fosse o indivíduo mais vulnerável e dependente de sugestões. Sua alma contém, portanto, as qualidades humanas de determinabilidade e debilidade que faltam completamente em sua disposição externa, em sua *persona*. Se a *persona* for intelectual, a alma será certamente sentimental. O caráter complementar da alma evidencia-se também no caráter sexual, como se comprovou inúmeras vezes, de maneira indiscutível. Uma mulher muito feminina terá uma alma masculina, e um homem muito viril uma alma feminina. Esse contraste origina-se no fato de que o homem, por exemplo, não é integralmente viril nem o é em todas as coisas, porquanto revela também, normalmente, certos traços femininos. Quanto mais viril for a sua disposição externa, tanto mais terão sido eliminados os traços femininos. Por isso, estes aparecem na alma. Isto nos explica por que, justamente, homens muito viris evidenciam características debilidades. São determináveis, influenciáveis pelos estímulos do inconsciente, comportam-se de maneira feminina. Pelo contrário, as mulheres mais femininas são aquelas que, precisamente, em certas coisas íntimas revelam uma inflexibilidade, uma teimosia e uma obstinação tão intensas como as que só é possível observar na disposição externa de um homem. São traços de natureza viril que, excluídos da disposição feminina externa, converteram-se em qualidades da alma. Assim, quando nos referimos ao homem falando de *anima*, para sermos coerentes deveríamos falar de *animus* em relação à mulher. Se na disposição exterior do homem predominam, de modo geral, a lógica e a objetividade ou, pelo menos, as consideramos como ideais, na mulher acontece o mesmo com o sentimento. Mas na alma os termos invertem-se, sentindo o homem de fora para dentro e a mulher refletindo. Por isso o homem chega mais facilmente ao desespero total em casos em que a mulher encontra consolo, sem perder a esperança. É também por esse motivo que o homem se suicida mais facilmente que a mulher. Assim como a mulher é vítima das circunstâncias sociais, prostituindo-se,

por exemplo, o homem é vítima dos impulsos do inconsciente, como o alcoolismo e outros vícios.

No que diz respeito às qualidades gerais humanas, o caráter da alma pode-se deduzir do caráter da *persona*. Tudo o que deveria revelar-se na disposição externa, mas lhe falta, de maneira ostensiva, encontrar-se-á sem dúvida alguma na disposição íntima. Isto constitui uma regra fundamental que pude comprovar repetidas vezes. Entretanto, no que diz respeito às qualidades individuais, nada se pode deduzir nesse sentido. Apenas podemos estar certos de que quando alguém está identificado com sua *persona*, as qualidades individuais estão associadas à alma. Dessa associação resulta, em sonhos, o símbolo freqüente da gravidez da alma, que se apóia na imagem primordial do nascimento do herói. A criança que há de nascer representa a individualidade que, conscientemente, ainda não existe. Assim como a *persona*, como expressão de adaptação ao meio, é fortemente influenciada e conformada pelo próprio meio, via de regra, também a alma é conformada pelo inconsciente e suas qualidades. Tal como num meio primitivo a pessoa adota, quase forçosamente, traços primitivos, assim a alma adota também, por uma parte, os traços arcaicos do inconsciente e, por outra parte, seu caráter simbólico-prospectivo. Aqui tem sua origem o "vidente" e o "criador" da disposição íntima.

A identidade com a pessoa condiciona, automaticamente, uma identidade inconsciente com a alma, visto que quando o sujeito, o eu, não se distingue da *persona*, é impossível estabelecer-se uma relação consciente com os processos do inconsciente. Portanto, ele é os próprios processos, está identificado com eles. Quem for absolutamente ele próprio no papel exterior que representa, mostra-se imune à influência de seus processos interiores, quer dizer, num determinado caso, traspassará seu papel exterior, de um modo inteiramente necessário, ou levá-lo-á a um ponto absurdo (ver *Enantiodromia*). Assim, fica excluída a afirmação da linha individual, e a vida decorre em antagonismos extremos. A alma aparece projetada sempre no correspondente objeto real, a respeito do qual se verifica uma quase absoluta relação de dependência. Todas as reações que partem desse objeto exercem um efeito imediato no sujeito, acicatando-o interiormente. Trata-se, freqüentemente, de uma vinculação trágica (ver *Imagem da Alma*).

Anima, Animus. Ver *Alma, Imagem da Alma.*

Apercepção. A apercepção é um processo psíquico em virtude do qual um novo conteúdo é articulado de maneira tal a conteúdos semelhantes previamente existentes, que pode ser considerado como compreendido, inteligido ou claro.[11] Distinguem-se duas espécies de apercepção: *ativa* e *passiva.* A primeira constitui um processo pelo qual o sujeito apreende conscientemente, por iniciativa própria e mediante a atenção, um novo conteúdo, assimilando-o a outros já existentes em sua disposição. A segunda é um processo pelo qual um conteúdo novo impõe seu acesso à consciência, quer de fora para dentro (através dos sentidos), quer de dentro para fora (a partir do inconsciente), forçando a atenção e a apreensão, em certa medida. No primeiro caso, o acento da atividade recai sobre o eu; no segundo caso, sobre o novo conteúdo que abre caminho para a consciência.

Arcaísmo. Assim classifico o caráter *antiqüíssimo dos* conteúdos e funções psíquicos. Mas não se trata aqui do arcaizante, quer dizer, da imitação do antigo, tal como se observa, por exemplo, nas esculturas do período baixo-romano ou no "gótico" do século XIX. Trata-se, na verdade, de qualidades que têm o caráter de resquícios ou *resíduos.* Neles se incluem todos aqueles traços psicológicos que, essencialmente, coincidem com as qualidades próprias da mentalidade primitiva. Compreende-se que o arcaísmo seja inerente, sobretudo, nas fantasias do inconsciente, quer dizer, aqueles produtos da atividade da fantasia inconsciente que atingem a consciência. Nesse caso, consideram-se arcaicos a qualidade e o teor da imagem, sempre que evidenciem inequívocos paralelos míticos.[12] Arcaicas são as associações analógicas da fantasia inconsciente, assim como o seu simbolismo (ver *Símbolo*). Arcaica é a relação de identidade com o objeto (ver *Identidade*), a *"participation mystique"* (ver adiante). Arcaico é o concretismo do pensar e sentir. Arcaico é o impulso ou a capacidade de autodomínio (o arrebatamento). Arcaica é a fusão das funções psicológicas (ver *Diferenciação*), por exemplo, pensar e sentir, sentir e per-

---

[11] Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* I, 1902, pág. 322.

[12] Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido,* 1912. Nova edição, 1952.

ceber, sentir e intuir, bem como a fusão das partes de uma função *(audition coloriée)*, a ambitendência e a ambivalência (Bleuler), quer dizer, a fusão com o contrário, por exemplo, do sentir e do insensível.

Arquétipo,[13] ver *Imagem.*

Assimilação. Trata-se da adaptação de um novo conteúdo da consciência ao material subjetivo disposto,[14] assinalando-se particularmente a semelhança do novo conteúdo com o material subjetivo previamente destacado, às vezes com desvantagem para a qualidade independente do novo conteúdo.[15] A assimilação é, no fundo, um processo aperceptivo (ver *Apercepção*) que se distingue da apercepção, propriamente dita, por meio do elemento da assimilação ao material subjetivo. Neste sentido, assim se exprimiu Wundt: "Esse modo de configurar-se (a assimilação) revela-se da maneira mais notória nas representações, quando os elementos que assimilam nascem por reprodução e os assimilados por uma impressão sensorial direta. Colocam-se no objeto exterior, em certa medida, elementos de imagens recordadas, de maneira que, quando o objeto diverge acentuadamente dos elementos reproduzidos, a percepção sensorial então registrada parecerá uma ilusão que nos engana sobre a verdadeira natureza das coisas".[16]

Emprego a palavra assimilação num sentido mais amplo, como assimilação do objeto ao sujeito, em geral, e dou-lhe como termo oposto *dissimilação,* isto é, uma assimilação do sujeito ao objeto e uma alienação do sujeito em favor do objeto, quer se trate de um objeto exterior ou de um objeto "psicológico", por exemplo, uma idéia.

Coletivo. Entendo por coletivos todos aqueles conteúdos psíquicos que não são de um, mas de muitos indivíduos ao mesmo tempo, quer dizer, de uma sociedade, de um povo

---

13 A estrutura do arquétipo esteve desde sempre no centro das investigações de Jung. Contudo, a formulação definitiva do conceito só seria dada com o decorrer do tempo. Cf. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Von den Wurzeln des Bewusstseins,* etc.

14 Wundt, *Logik,* I, 1906, pág. 20.

15 Cf. Lipps, *Leitfaden der Psychologie,* 2.ª ed., 1906, pág. 104.

16 Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* III, 1903, pág. 529.

ou da própria humanidade. São os conteúdos descritos por LÉVY-BRUHL [17] como "místicas representações coletivas" (*représentations collectives*) dos primitivos, assim como os *conceitos gerais* de Direito, Estado, Religião, Ciência, etc., da humanidade culta. Mas não só os conceitos e concepções devem receber a classificação de coletivos; os *sentimentos* também. LÉVY-BRUHL demonstrou como nos primitivos as representações coletivas correspondem também a sentimentos coletivos. Por causa desse valor coletivo do sentimento, classificou também de "*mystiques*" as "*représentations collectives*", em virtude dessas representações serem não só intelectuais, mas também emocionais. [18] Nos homens cultos, os sentimentos coletivos vinculam-se a determinados conceitos coletivos, como acontece, por exemplo, com a idéia coletiva de Deus, do Direito, de Pátria, etc. O caráter coletivo é não só imputável a elementos ou conteúdos psíquicos particulares, mas a *funções* (ver adiante) inteiras. Por exemplo, o pensar como função integral pode ter um caráter coletivo na medida em que for um pensamento de validade geral, isto é, um pensar de acordo com as leis da Lógica, por exemplo. Do mesmo modo, pode ser coletivo o sentir como função integral, na medida em que é, por exemplo, idêntico ao sentimento geral ou, por outras palavras, quando responde ao anseio geral, à consciência moral de todo mundo, etc. Igualmente coletivos serão a percepção ou modo de perceber, bem como a intuição, que forem simultaneamente inerentes num grupo numeroso de seres humanos. O contrário de coletivo é *individual* (ver adiante).

Compenetração. A compenetração é uma *introjeção* (ver adiante) do objeto. Para uma descrição mais pormenorizada do conceito de compenetração ver o capítulo VII. (Ver também *Projeção.*)

Compensação. Tem o sentido de *contrabalançar* ou *substituir.* O conceito de compensação foi, na realidade, introduzido por A. ADLER [19] na psicologia da neurose. [20] Enten-

---

[17] LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912, págs. 27 e segs.

[18] LÉVY-BRUHL, *loc. cit.*, págs. 28 e seg.

[19] ADLER, *Über den nervösen Charakter*, 1912.

[20] Em GROSS encontram-se indicações da teoria da compensação, sugeridas por ANTON.

lidades sentimentais de prazer e gosto ou de desprazer e desgosto".[7] BLEULER diferencia da afetividade, por uma parte, as percepções sensoriais e outras percepções físicas; e, por outra parte, os "sentimentos", na medida em que constituem processos perceptivos interiores (por exemplo, o sentimento de certeza, de probabilidade) e pensamentos ou conhecimentos obscuros.[8]

Alma. No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente, fui obrigado a estabelecer uma distinção conceptual entre alma e *psique.* Por psique entendo a totalidade dos fenômenos psíquicos, tanto da consciência como do inconsciente. Por outra parte, entendo alma como um limitado complexo de funções que fica melhor caracterizado pela expressão "personalidade". Para a descrição do que pretendo agora dizer, vejo-me obrigado a recorrer a alguns pontos de vista que se afastam um pouco do tema. Trata-se, principalmente, dos fenômenos do sonambulismo, da duplicidade de caráter e do desdobramento de personalidade, a propósito dos quais se devem aos franceses, principalmente, obras de grande mérito. Foram tais fenômenos que nos levaram a adotar o ponto de vista de uma eventual multiplicidade de personalidades num mesmo e único indivíduo.[9] É claro que, num indivíduo normal, semelhante multiplicidade de personalidades nunca se manifestará de modo evidente. Mas a possibilidade de uma dissociação da personalidade, que esses casos demonstram, tem de existir na dimensão normal, ainda que apenas insinuada. Com efeito, uma observação psicológica mais penetrante consegue comprovar também, sem grandes dificuldades, em indivíduos normais, pelo menos a insinuação de vestígios do desdobramento de personalidade. Basta, por exemplo, observar com atenção um indivíduo em circunstâncias distintas para se perceber a mudança que sofre ao passar de um ambiente para outro e como, em cada caso, se evidencia um caráter de perfil bem

---

[7] BLEULER, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia,* 1906, pág. 6.

[8] *Loc. cit.,* págs. 13 e seg.

[9] AZAM, *Hipnotisme, double conscience et altérations de la personnalité,* 1887. MORTON PRINCE, *The Dissociation of a Personality,* 1906. LANDMANN, *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum* 1894. RIBOT, *Die Persönlichkeit,* 1894. FLOURNOY, *Des Indes à la Planète Mars,* 1909. JUNG, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene.*

marcado, nitidamente diferente do anterior. A expressão proverbial "anjo na rua, carrasco em casa" é uma formulação do fenômeno de desdobramento da personalidade, inspirada na experiência cotidiana. Um determinado ambiente exige uma determinada disposição. Quanto mais dure e mais freqüente seja a disposição que o meio exige, tanto mais depressa se tornará habitual. Muitos indivíduos das classes cultas têm de movimentar-se, geralmente, em dois meios completamente distintos: o ambiente familiar e o mundo dos negócios. O fato desses dois meios serem radicalmente distintos exige duas disposições diferentes, que condicionam uma duplicidade de caráter, segundo o grau de *identificação* (ver adiante) do Eu com a disposição apropriada ao caso. Obedecendo às condições e às necessidades sociais, o caráter social orienta-se, por uma parte, no sentido dos pressupostos ou exigências preestabelecidas do meio dos negócios e, por outra parte, no sentido das finalidades e tendências sociais do sujeito. O caráter doméstico amoldar-se-á muito mais no sentido das inclinações de gosto e conforto do sujeito, o que faz que as pessoas que, na vida pública, comportam-se com energia, decisão, pertinácia, obstinação e desrespeito pelos outros sejam no ambiente doméstico e na vida de família pessoas bondosas, indulgentes, tolerantes e fracas. Qual será, então, o caráter verdadeiro, a personalidade real? É muitas vezes impossível responder a esta pergunta. Mas esta breve menção bastará para demonstrar que o desdobramento da personalidade não constitui uma impossibilidade no indivíduo normal, muito pelo contrário. Portanto, é legítimo considerar-se a questão da dissociação da personalidade como problema de psicologia normal. Voltando à questão que acabamos de formular, a resposta à pergunta acima seria, em minha opinião, a seguinte: ao personagem de que se trata falta, na realidade, um verdadeiro caráter, quer dizer, não se trata de um personagem *individual* (ver adiante), mas *coletivo* (ver adiante), que reage, portanto, às circunstâncias gerais e ao que geralmente se espera. Se fosse individual, exibiria sempre o mesmo caráter, por muito que sua disposição pudesse variar. Não se identificaria com a disposição de cada caso nem poderia sequer evitar que sua individualidade se afirmasse, qualquer que fosse seu estado de ânimo. Como todo ser humano, é, na realidade, individual, mas é-o inconscientemente. Em virtude de sua identificação, maior ou menor, com a disposição do caso, engana pelo menos os outros e ilude a si

próprio, com freqüência, no tocante ao seu caráter. Coloca uma *máscara,* sabendo claramente que ela corresponde, por uma parte, a seus propósitos e, por outra parte, às exigências e opiniões dos que o cercam, predominando umas vezes um desses fatores, outras vezes o outro. A essa máscara, adotada *ad hoc,* dei o nome de *persona.* [10] Com esta palavra era designada a máscara dos antigos atores.

Ambas as disposições do caso citado supõem duas personalidades coletivas que incluiremos, simplesmente, no nome de *persona* ou *personae.* Já sublinhei antes que a verdadeira individualidade é algo distinto. A *persona* é, portanto, um complexo funcional a que se chegou por motivos de adaptação ou de necessária comodidade. Mas nada tem a ver com a individualidade. O complexo funcional da *persona* refere-se, exclusivamente, às relações com os objetos.

É preciso distinguir, da maneira mais acentuada possível, a relação do indivíduo com o objeto exterior da relação com o sujeito. Entendo por sujeito, convém dizer desde já, todos aqueles estímulos, sentimentos, pensamentos e sensações vagos e obscuros que não é possível demonstrar que promanem da continuidade da vivência consciente do objeto, mas que, pelo contrário, surgem como perturbação e obstáculo, ainda que a propósito, por vezes, do íntimo mais obscuro, da profundeza da consciência, de suas camadas mais remotas, e que, no seu conjunto, constituem a percepção da vida do inconsciente. O sujeito considerado como "objeto interior" é o inconsciente. Tal como existe uma relacionação com o objeto exterior, uma disposição externa, também há uma relacionação com o objeto interior, uma disposição íntima. Compreende-se que essa disposição íntima, devido ao seu caráter francamente extremado de intimidade, de acesso difícil, não seja tão conhecida quanto a disposição externa, que é simplesmente visível a todo mundo. Entretanto, não me parece difícil formar uma idéia sobre essa disposição. Tudo aquilo a que é costume chamar obstáculos, caprichos e estados de ânimo contingentes, sentimentos imprecisos, fragmentos de fantasia, que por vezes dificultam um rendimento concentrado de trabalho e a própria tranqüilidade do homem, por mais normal que seja, e que se racionalizam retrospectivamente,

[10] Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* 5.ª ed., 1950, págs. 61 e segs.

atribuindo-lhes causas físicas ou qualquer outro motivo, tem sua origem, via de regra, não nas causas que a consciência inventa para tudo isso, mas nas percepções de processos inconscientes. Entre esses fenômenos estão incluídos, naturalmente, os sonhos, que costumam ser atribuídos, como se sabe, a causas tão superficiais e externas quanto a indigestão, dormir de costas e outras coisas parecidas, se bem que tais explicações não resistam a uma crítica mais severa. Em face de tudo isso, a disposição singular é inteiramente distinta. Existem pessoas a quem seus processos interiores não causam qualquer inquietação, passando-os por alto, se assim posso me exprimir. Mas há quem a eles se encontra sujeito, em elevado grau. Há os que, ao levantarem-se, sentem já seu humor estragado para o resto do dia por uma fantasia qualquer ou por um sentimento de rejeição; uma vaga e desagradável sensação sugere a tais pessoas a idéia de uma traiçoeira doença ou um sonho deposita nelas um pressentimento sombrio, ainda que não sejam supersticiosas. Outras, pelo contrário, só episodicamente se mostram acessíveis a essas emoções, ou só o são às de determinada categoria. Umas só terão chegado a tomar conhecimento consciente delas como de algo sobre o qual é preciso meditar, ao passo que para outras constitui isso um problema de constante preocupação cotidiana. Umas atribuem-lhes um valor fisiológico, enquanto outras as consideram um resultado do comportamento do próximo ou preferem atribuir-lhes o caráter de revelação religiosa.

Essa maneira totalmente diversa de reagir em face dos estímulos do inconsciente é tão habitual quanto as disposições, relativamente ao objeto exterior. A disposição íntima corresponde, pois, a um complexo funcional tão determinado quanto a disposição externa. Assim como se nota a falta de uma disposição íntima típica, nos casos em que os processos psíquicos interiores são negligenciados, também uma disposição típica externa faz falta nos que constantemente ignoram o objeto exterior, a realidade dos fatos. A *persona* destes últimos, que não constituem casos raros, reveste-se do caráter próprio da falta de conexão, ou mesmo daquela desconsideração cega que somente se curva ante os mais duros golpes do destino. Justamente nos indivíduos cuja *persona* se caracteriza por uma rígida desconsideração, não é raro verificar-se uma disposição altamente suscetível à influência dos processos do inconsciente. Tão herméticos a toda influência

e tão inacessíveis como são ante o exterior, mostram-se brandos, desprevenidos e influenciáveis ante os processos interiores. Nesses casos, portanto, a disposição íntima corresponde a uma personalidade íntima diametralmente oposta à exterior. Conheço, por exemplo, um indivíduo que com uma leviana e cega desconsideração desfez a felicidade de seus parentes mais próximos e que, por outra parte, é capaz de interromper uma importante viagem de negócios para poder desfrutar a beleza de um bosque, que ele avistara do trem. Casos semelhantes são conhecidos, sem dúvida, por todo mundo, de modo que não julgo necessário acumular exemplos.

A experiência cotidiana autoriza-nos tanto a falar de uma personalidade exterior como a partir do princípio de que existe uma personalidade íntima. A personalidade íntima é a maneira e o modo como nos comportamos em face dos processos psíquicos interiores; é a disposição íntima, o caráter que opomos ao inconsciente. À disposição externa, ao caráter exterior, dou o nome de *persona;* e chamo *anima, alma,* à disposição íntima. A disposição, na mesma medida em que é habitual, constitui também um complexo funcional mais ou menos estruturado e com o qual o eu se pode identificar em maior ou menor grau. A linguagem corrente exprime plasticamente essa conjuntura, quando se refere à disposição habitual de um indivíduo em face de determinadas situações: é inteiramente *outro* quando faz isto ou aquilo. Com isto fica demonstrada a independência do complexo funcional de uma disposição habitual: é como se outra personalidade tomasse posse do indivíduo, "como se nele se introduzisse outro espírito". A mesma independência, que tão freqüentemente é atribuída à disposição exterior, exige a disposição íntima, a alma. Alterar a *persona,* a disposição exterior, é uma das mais difíceis tarefas da educação. Igualmente difícil é modificar a alma, pois sua estrutura costuma estar firmemente radicada, tal como a da *persona.* Assim como a *persona* é uma essência que, freqüentemente, constitui todo o caráter aparente de um ser humano e que, nalguns casos, o acompanha imutavelmente a vida inteira, também a alma constitui uma essência de contornos bem definidos, de um caráter por vezes imutável, sólido e independente. Por isso se adapta, muitas vezes, de modo perfeito, à caracterização e à descrição.

No que diz respeito ao caráter da alma, é minha opinião, comprovada pela experiência, que rege o princípio básico e

geral de que, no seu todo, a alma comporta-se *complementarmente,* em relação ao caráter externo. A experiência nos ensina que a alma costuma possuir todas as qualidades humanas que faltam na disposição consciente. O tirano torturado por pesadelos, pressentimentos sombrios e terrores secretos é uma figura típica. Exteriormente brutal, duro e inacessível, é interiormente acessível a qualquer sombra, a qualquer capricho que o subjuga, como se fosse o indivíduo mais vulnerável e dependente de sugestões. Sua alma contém, portanto, as qualidades humanas de determinabilidade e debilidade que faltam completamente em sua disposição externa, em sua *persona.* Se a *persona* for intelectual, a alma será certamente sentimental. O caráter complementar da alma evidencia-se também no caráter sexual, como se comprovou inúmeras vezes, de maneira indiscutível. Uma mulher muito feminina terá uma alma masculina, e um homem muito viril uma alma feminina. Esse contraste origina-se no fato de que o homem, por exemplo, não é integralmente viril nem o é em todas as coisas, porquanto revela também, normalmente, certos traços femininos. Quanto mais viril for a sua disposição externa, tanto mais terão sido eliminados os traços femininos. Por isso, estes aparecem na alma. Isto nos explica por que, justamente, homens muito viris evidenciam características debilidades. São determináveis, influenciáveis pelos estímulos do inconsciente, comportam-se de maneira feminina. Pelo contrário, as mulheres mais femininas são aquelas que, precisamente, em certas coisas íntimas revelam uma inflexibilidade, uma teimosia e uma obstinação tão intensas como as que só é possível observar na disposição externa de um homem. São traços de natureza viril que, excluídos da disposição feminina externa, converteram-se em qualidades da alma. Assim, quando nos referimos ao homem falando de *anima,* para sermos coerentes deveríamos falar de *animus* em relação à mulher. Se na disposição exterior do homem predominam, de modo geral, a lógica e a objetividade ou, pelo menos, as consideramos como ideais, na mulher acontece o mesmo com o sentimento. Mas na alma os termos invertem-se, sentindo o homem de fora para dentro e a mulher refletindo. Por isso o homem chega mais facilmente ao desespero total em casos em que a mulher encontra consolo, sem perder a esperança. É também por esse motivo que o homem se suicida mais facilmente que a mulher. Assim como a mulher é vítima das circunstâncias sociais, prostituindo-se,

por exemplo, o homem é vítima dos impulsos do inconsciente, como o alcoolismo e outros vícios.

No que diz respeito às qualidades gerais humanas, o caráter da alma pode-se deduzir do caráter da *persona*. Tudo o que deveria revelar-se na disposição externa, mas lhe falta, de maneira ostensiva, encontrar-se-á sem dúvida alguma na disposição íntima. Isto constitui uma regra fundamental que pude comprovar repetidas vezes. Entretanto, no que diz respeito às qualidades individuais, nada se pode deduzir nesse sentido. Apenas podemos estar certos de que quando alguém está identificado com sua *persona*, as qualidades individuais estão associadas à alma. Dessa associação resulta, em sonhos, o símbolo freqüente da gravidez da alma, que se apóia na imagem primordial do nascimento do herói. A criança que há de nascer representa a individualidade que, conscientemente, ainda não existe. Assim como a *persona*, como expressão de adaptação ao meio, é fortemente influenciada e conformada pelo próprio meio, via de regra, também a alma é conformada pelo inconsciente e suas qualidades. Tal como num meio primitivo a pessoa adota, quase forçosamente, traços primitivos, assim a alma adota também, por uma parte, os traços arcaicos do inconsciente e, por outra parte, seu caráter simbólico-prospectivo. Aqui tem sua origem o "vidente" e o "criador" da disposição íntima.

A identidade com a pessoa condiciona, automaticamente, uma identidade inconsciente com a alma, visto que quando o sujeito, o eu, não se distingue da *persona*, é impossível estabelecer-se uma relação consciente com os processos do inconsciente. Portanto, ele é os próprios processos, está identificado com eles. Quem for absolutamente ele próprio no papel exterior que representa, mostra-se imune à influência de seus processos interiores, quer dizer, num determinado caso, traspassará seu papel exterior, de um modo inteiramente necessário, ou levá-lo-á a um ponto absurdo (ver *Enantiodromia*). Assim, fica excluída a afirmação da linha individual, e a vida decorre em antagonismos extremos. A alma aparece projetada sempre no correspondente objeto real, a respeito do qual se verifica uma quase absoluta relação de dependência. Todas as reações que partem desse objeto exercem um efeito imediato no sujeito, acicatando-o interiormente. Trata-se, freqüentemente, de uma vinculação trágica (ver *Imagem da Alma*).

Anima, Animus. Ver *Alma, Imagem da Alma.*

Apercepção. A apercepção é um processo psíquico em virtude do qual um novo conteúdo é articulado de maneira tal a conteúdos semelhantes previamente existentes, que pode ser considerado como compreendido, inteligido ou claro.[11] Distinguem-se duas espécies de apercepção: *ativa* e *passiva.* A primeira constitui um processo pelo qual o sujeito apreende conscientemente, por iniciativa própria e mediante a atenção, um novo conteúdo, assimilando-o a outros já existentes em sua disposição. A segunda é um processo pelo qual um conteúdo novo impõe seu acesso à consciência, quer de fora para dentro (através dos sentidos), quer de dentro para fora (a partir do inconsciente), forçando a atenção e a apreensão, em certa medida. No primeiro caso, o acento da atividade recai sobre o eu; no segundo caso, sobre o novo conteúdo que abre caminho para a consciência.

Arcaísmo. Assim classifico o caráter *antiqüíssimo dos* conteúdos e funções psíquicos. Mas não se trata aqui do arcaizante, quer dizer, da imitação do antigo, tal como se observa, por exemplo, nas esculturas do período baixo-romano ou no "gótico" do século XIX. Trata-se, na verdade, de qualidades que têm o caráter de resquícios ou *resíduos.* Neles se incluem todos aqueles traços psicológicos que, essencialmente, coincidem com as qualidades próprias da mentalidade primitiva. Compreende-se que o arcaísmo seja inerente, sobretudo, nas fantasias do inconsciente, quer dizer, aqueles produtos da atividade da fantasia inconsciente que atingem a consciência. Nesse caso, consideram-se arcaicos a qualidade e o teor da imagem, sempre que evidenciem inequívocos paralelos míticos.[12] Arcaicas são as associações analógicas da fantasia inconsciente, assim como o seu simbolismo (ver *Símbolo*). Arcaica é a relação de identidade com o objeto (ver *Identidade*), a *"participation mystique"* (ver adiante). Arcaico é o concretismo do pensar e sentir. Arcaico é o impulso ou a capacidade de autodomínio (o arrebatamento). Arcaica é a fusão das funções psicológicas (ver *Diferenciação*), por exemplo, pensar e sentir, sentir e per-

---

[11] WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* I, 1902, pág. 322.

[12] Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido,* 1912. Nova edição, 1952.

ceber, sentir e intuir, bem como a fusão das partes de uma função *(audition coloriée)*, a ambitendência e a ambivalência (BLEULER), quer dizer, a fusão com o contrário, por exemplo, do sentir e do insensível.

Arquétipo,[13] ver *Imagem.*

Assimilação. Trata-se da adaptação de um novo conteúdo da consciência ao material subjetivo disposto,[14] assinalando-se particularmente a semelhança do novo conteúdo com o material subjetivo previamente destacado, às vezes com desvantagem para a qualidade independente do novo conteúdo.[15] A assimilação é, no fundo, um processo aperceptivo (ver *Apercepção*) que se distingue da apercepção, propriamente dita, por meio do elemento da assimilação ao material subjetivo. Neste sentido, assim se exprimiu WUNDT: "Esse modo de configurar-se (a assimilação) revela-se da maneira mais notória nas representações, quando os elementos que assimilam nascem por reprodução e os assimilados por uma impressão sensorial direta. Colocam-se no objeto exterior, em certa medida, elementos de imagens recordadas, de maneira que, quando o objeto diverge acentuadamente dos elementos reproduzidos, a percepção sensorial então registrada parecerá uma ilusão que nos engana sobre a verdadeira natureza das coisas".[16]

Emprego a palavra assimilação num sentido mais amplo, como assimilação do objeto ao sujeito, em geral, e dou-lhe como termo oposto *dissimilação*, isto é, uma assimilação do sujeito ao objeto e uma alienação do sujeito em favor do objeto, quer se trate de um objeto exterior ou de um objeto "psicológico", por exemplo, uma idéia.

Coletivo. Entendo por coletivos todos aqueles conteúdos psíquicos que não são de um, mas de muitos indivíduos ao mesmo tempo, quer dizer, de uma sociedade, de um povo

---

13 A estrutura do arquétipo esteve desde sempre no centro das investigações de JUNG. Contudo, a formulação definitiva do conceito só seria dada com o decorrer do tempo. Cf. JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Von den Wurzeln des Bewusstseins*, etc.

14 WUNDT, *Logik*, I, 1906, pág. 20.

15 Cf. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 2.ª ed., 1906, pág. 104.

16 WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, 1903, pág. 529.

ou da própria humanidade. São os conteúdos descritos por LÉVY-BRUHL [17] como "místicas representações coletivas" *(représentations collectives)* dos primitivos, assim como os *conceitos gerais* de Direito, Estado, Religião, Ciência, etc., da humanidade culta. Mas não só os conceitos e concepções devem receber a classificação de coletivos; os *sentimentos* também. LÉVY-BRUHL demonstrou como nos primitivos as representações coletivas correspondem também a sentimentos coletivos. Por causa desse valor coletivo do sentimento, classificou também de *"mystiques"* as *"représentations collectives"*, em virtude dessas representações serem não só intelectuais, mas também emocionais. [18] Nos homens cultos, os sentimentos coletivos vinculam-se a determinados conceitos coletivos, como acontece, por exemplo, com a idéia coletiva de Deus, do Direito, de Pátria, etc. O caráter coletivo é não só imputável a elementos ou conteúdos psíquicos particulares, mas a *funções* (ver adiante) inteiras. Por exemplo, o pensar como função integral pode ter um caráter coletivo na medida em que for um pensamento de validade geral, isto é, um pensar de acordo com as leis da Lógica, por exemplo. Do mesmo modo, pode ser coletivo o sentir como função integral, na medida em que é, por exemplo, idêntico ao sentimento geral ou, por outras palavras, quando responde ao anseio geral, à consciência moral de todo mundo, etc. Igualmente coletivos serão a percepção ou modo de perceber, bem como a intuição, que forem simultaneamente inerentes num grupo numeroso de seres humanos. O contrário de coletivo é *individual* (ver adiante).

Compenetração. A compenetração é uma *introjeção* (ver adiante) do objeto. Para uma descrição mais pormenorizada do conceito de compenetração ver o capítulo VII. (Ver também *Projeção.*)

Compensação. Tem o sentido de *contrabalançar* ou *substituir*. O conceito de compensação foi, na realidade, introduzido por A. ADLER [19] na psicologia da neurose. [20] Enten-

[17] LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912, págs. 27 e segs.

[18] LÉVY-BRUHL, *loc. cit.*, págs. 28 e seg.

[19] ADLER, *Über den nervösen Charakter*, 1912.

[20] Em GROSS encontram-se indicações da teoria da compensação, sugeridas por ANTON.

dia ele por compensação o contrapeso funcional do sentimento de inferioridade, mediante um sistema psicológico compensador, comparável aos desenvolvimentos orgânicos que compensam uma inferioridade no organismo. Disse ADLER: "Com o desprendimento do organismo materno, começa para esses órgãos e sistemas orgânicos inferiores a luta com o mundo exterior, que terá forçosamente de se desencadear e que ocorre com uma violência maior que no aparelho normalmente desenvolvido... Contudo, o caráter fetal fornece, ao mesmo tempo, uma capacidade mais elevada de compensação e supercompensação, intensifica a capacidade de adaptação aos obstáculos normais e extraordinários, e garante a constituição de novas e melhores formas, de novas e mais altas realizações".[21] O sentimento de inferioridade do neurótico que, segundo ADLER, corresponde etiologicamente a uma inferioridade orgânica, dá motivo a uma "construção auxiliar",[22] quer dizer, a uma compensação que consiste em estabelecer uma ficção compensadora da inferioridade. A ficção ou "diretriz fictícia" é um sistema psicológico que procura converter a inferioridade (menor valia) numa superioridade (maior valia). Para esta concepção é importante a existência, empiricamente inegável, de uma função compensadora, no âmbito dos processos psicológicos. Equivale à função semelhante, no domínio fisiológico, da autodireção ou auto-regulação do organismo. Enquanto ADLER limita seu conceito de compensação ao contrapeso do sentimento de inferioridade, eu concebo a compensação como um contrabalanço funcional, em termos gerais, como uma auto-regulação do aparelho psíquico.[23] Neste sentido, entendo a atividade do *inconsciente* (ver adiante) como compensação da unilateralidade da disposição geral, ocasionada pela função consciente. Os psicólogos costumam comparar a consciência com o olho, falando-se de um campo de visão e de um ponto de vista da consciência. Essa comparação caracteriza, sem dúvida, a função da consciência. Só num reduzido número de conteúdos é possível alcançar, simultaneamente, o grau mais elevado de consciência, e só num limitado número de conteúdos é possível manter, ao mesmo tem-

---

[21] ADLER, *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, 1907, pág. 73.

[22] *Über den nervösen Charakter*, pág. 14.

[23] JUNG, *Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie*, 1914.

po, o campo de visão da consciência. A atividade da consciência é *seletiva*. A seleção exige *direção*. E a direção exige a *exclusão de tudo o que não lhe convenha*, o que deverá ocasionar, forçosamente, certa parcialidade na orientação dada à consciência. Os conteúdos assim excluídos e refreados pela direção escolhida caem imediatamente na zona inconsciente, mas, como efetivamente existem, formam um contrapeso da orientação consciente que, ao aumentar a parcialidade consciente, também aumenta e acaba por gerar uma tensão perceptível. Essa tensão subentende, até certo ponto, um obstáculo para a atividade consciente, o que poderá, entretanto, ser superado por um esforço consciente mais intenso. Mas, a longo prazo, a tensão aumenta de maneira tal que os conteúdos inconscientes refreados acabam por comunicar-se, apesar de tudo, com a consciência, por meio de sonhos e imagens que emergem livremente. Quanto mais parcial for a disposição consciente, tanto mais contraditórios serão os conteúdos que provêm do inconsciente, sendo assim possível falar-se, com efeito, de um autêntico contraste entre a consciência e o inconsciente. Neste caso, a compensação entra em cena, na forma de uma função de contraste. Mas isso é um caso extremo. Via de regra, a compensação manobrada pelo inconsciente não constitui um contraste, mas um equilíbrio ou complemento da orientação consciente. Por exemplo, o inconsciente dá em sonhos todos aqueles conteúdos que, agrupando-se dentro da situação consciente, são refreados pela seleção consciente e cujo conhecimento forçaria a consciência a realizar uma inevitável adaptação.

Nas situações normais, a adaptação é inconsciente, quer dizer, age de maneira inconscientemente reguladora sobre a atividade consciente. Na neurose, o inconsciente revela um contraste tão acentuado com a consciência que a perturbação é fatalmente perturbada. Por isso, a terapêutica analítica procura tornar conscientes os conteúdos inconscientes a fim de restabelecer a compensação apropriada.

Complexo de Poder. Entendo por complexo de poder a complexidade de todas aquelas representações e propensões que revelam, ocasionalmente, a tendência para sobrepor o Eu a outras influências, quer estas provenham de seres humanos e circunstâncias determinadas, quer de impulsos, sentimentos e pensamentos subjetivos.

Concretismo. Interpreto o conceito de concretismo no sentido daquela particularidade de *pensar* e *sentir* que está em contraste com a abstração. Concreto significa, simplesmente, "o que cresce em conjunto". Um conceito pensado concretamente é um conceito que se imagina entretecido ou fundido com outros conceitos, isto é, um conceito não-abstrato, não-desagregado e pensado em si, que concresce e se mantém amalgamado. Não se trata, portanto, de um conceito diferenciado, mas, pelo contrário, inserto num material de intuição sensorialmente transmitida. O pensamento concreto move-se sempre, exclusivamente, no terreno das intuições e conceitos concretos, referindo-se sempre ao sensível ou sensorial. Assim, o sentimento concreto também nunca aparece separado da relação sensível.

O pensar e sentir primitivos são sempre concretos, estão sempre referidos ao sensível. Ao pensamento do primitivo falta a independência, estando sempre associado ao fenômeno material. Tudo o mais ascende ao plano de analogia. Do mesmo modo, o sentimento primitivo reporta-se sempre ao fenômeno material. Tanto o pensar como o sentir baseiam-se na percepção, e desta pouco se distinguem. O concretismo é, portanto, um *arcaísmo* (ver atrás). O influxo mágico do fetiche não é experimentado como um estado sentimental subjetivo, mas como um efeito mágico. Aí temos o concretismo do sentimento. O primitivo não conhece experimentalmente o pensamento da divindade como conteúdo subjetivo, pois para ele traduz-se na árvore sagrada, que é o domicílio do próprio Deus. No homem civilizado, o concretismo do pensamento consiste, por exemplo, na incapacidade de pensar o que sejam os fatos sensorialmente transmitidos de violência imediata ou na incapacidade para distinguir o sentimento subjetivo do objeto sensivelmente dado do sentir.

O concretismo é um conceito que se inclui no conceito mais geral da "*participation mystique*" (ver adiante). Assim como esta representa uma fusão do indivíduo com o objeto exterior, o concretismo representa uma fusão do pensamento e do sentimento com a percepção. O concretismo condiciona que o objeto do pensar e sentir seja sempre, ao mesmo tempo, objeto da percepção. Esta mistura impede a diferenciação do pensamento e do sentimento, mantendo ambas as funções presas à esfera da percepção, quer dizer, referidas ao sensorial, de maneira que nunca lhes é possível ascende-

rem ao plano de funções puras, uma vez que vão sempre a reboque da percepção. Ocorre, pois, uma hegemonia do fator perceptivo na orientação psicológica. (Sobre o significado do fator perceptivo, ver *Percepção* e *Tipo*.)

A desvantagem do concretismo reside na vinculação à função perceptiva. Como a percepção depende de estímulos fisiológicos, o concretismo mantém a função no âmbito do sensorial ou devolve-a sempre a este. Decorre assim uma vinculação sensível das funções psicológicas que, favorecendo os fatos sensorialmente dados, constitui um obstáculo à autonomia do indivíduo. Se levarmos em conta o reconhecimento dos fatos, essa orientação é valiosa, naturalmente, mas o mesmo não se dirá se considerarmos a *interpretação* dos fatos e suas relações com o indivíduo. O concretismo dá lugar ao predomínio da significação dos fatos e, assim, à repressão da individualidade e de sua liberdade, em favor do processo objetivo. Ora, como o indivíduo não é apenas determinado pelos estímulos fisiológicos, mas também por outros fatores que, em certos casos, se contrapõem ao fato exterior, o concretismo realiza uma projeção desses fatores íntimos no fato exterior, dando lugar a uma supervalorização supersticiosa, por assim dizer, do fato simples, sendo isso o que acontece, justamente, nos primitivos. Um bom exemplo disso é o concretismo do sentimento em NIETZSCHE e a supervalorização do regime assim criado, bem como o materialismo de MOLESCHOTT. Exemplo da supervalorização supersticiosa dos fatos é a hipótese do conceito de energia no monismo de OSTWALD.

Consciência. Chamo consciência à referência dos conteúdos psíquicos ao Eu (ver *Eu*), na medida em que for entendida pelo Eu como tal. [24] As referências ao Eu, desde que não sejam percebidas pelo Eu como tal, são *inconscientes* (ver adiante). A consciência é a função ou atividade [25] que mantém a relação entre os conteúdos psíquicos e o Eu. Em minha opinião, a consciência nada tem de idêntico com a *psique*, uma vez que esta representa, quanto a mim, o conjunto de todos os conteúdos psíquicos, dos quais nem todos

---

[24] NATORP, *Einleitung in die Psychologie*, pág. 11. Assim como LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 1906, pág. 3.

[25] Cf. RIEHL, em *Zur Einführung in die Philosophie*, pág. 161, que concebeu a consciência como "atividade", como "processo".

evidenciam uma ligação direta e necessária com o Eu, quer dizer, não estão referidos ao Eu numa tal medida que seja lícito atribuir-lhes qualidade consciente. Há uma quantidade de complexos psíquicos que não estão necessariamente vinculados ao Eu.[26]

Construtivo. Emprego este conceito paralelamente ao de *sintético* e, em certa medida, como esclarecimento do último conceito. Construtivo quer dizer "estruturado". Uso as expressões "construtivo" e "sintético" para designar um método oposto ao redutivo. O método construtivo diz respeito à elaboração e atividade dos produtos inconscientes (sonhos, fantasias, etc.) Parte desses produtos como de uma expressão *simbólica* (ver adiante) que representa a apreensão antecipada de uma parcela do processo psicológico.[27] MAEDER fala-nos, a tal respeito, de uma verdadeira *função prospectiva* que antecipa, quase como num jogo, o desenvolvimento psicológico futuro.[28] ADLER também reconhece no inconsciente uma função antecipadora.[29] O certo é que o produto do inconsciente não deve ser considerado unilateralmente como algo já criado, como produto final, em certa medida, pois então seria preciso negar-lhe todo o sentido de finalidade. O próprio FREUD atribui um papel teleológico ao sonho, pelo menos como "guardião do sono",[30] ao passo que a função prospectiva se reduz, para ele, essencialmente, a "desejos". Ora, em virtude de sua analogia com outras funções psicológicas e fisiológicas, não pode ser negado *a priori* o caráter de finalidade das tendências inconscientes. Por conseguinte, consideramos o produto do inconsciente como uma expressão orientada para uma determinada meta ou finalidade, mas que caracteriza a orientação em linguagem simbólica.[31] De acordo com esta concepção, o método construtivo não se ocupa

---

[26] JUNG, *Über die Psychologie der Dementia praecox,* 1907.

[27] Um exemplo pormenorizado disso é dado em JUNG, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene,* 1902.

[28] MAEDER, *Über das Traumproblem.* Em *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen,* Vol. V, pág. 647.

[29] ADLER, *Über den nervösen Charakter.*

[30] FREUD, *Traumdeutung.*

[31] SILBERER exprime-se de modo semelhante na formulação do significado *anagógico.* Cf. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik,* 1914, págs. 149 e segs.

da interpretação das fontes ou materiais originais do produto inconsciente, procurando, outrossim, reduzir o produto simbólico a uma expressão genérica e compreensível.[32] O que livremente acontece ao produto inconsciente é, portanto, considerado em função de uma orientação de finalidade e não de sua respectiva origem. Será considerado a partir de um ângulo de apreciação das ações ou omissões futuras. Ter-se-á em conta, devidamente, sua relação com a situação consciente, uma vez que, segundo a concepção compensadora do inconsciente, a atividade deste último reveste-se de um significado fundamental de contrapeso ou de complemento, em relação à situação consciente. Como se trata de uma orientação antecipada, a relação com o objeto influi muito menos que no procedimento redutivo, o qual se ocupa das relações que realmente se efetuaram com o objeto. É mais uma disposição subjetiva que outra coisa, na qual o objeto só supõe, com efeito, um indício das tendências do sujeito. Por conseguinte, a finalidade do método construtivo é estabelecer um sentido do produto inconsciente, em relação à futura disposição do sujeito. Como, via de regra, o inconsciente só é capaz de criar expressões simbólicas, o método construtivo dedica-se a esclarecer o sentido simbólico expressado, de modo que se obtenha uma indicação retificadora da orientação consciente, assim outorgando ao sujeito aquela unidade com o inconsciente que é imprescindível para a sua atividade.

Assim como nenhum método de interpretação psicológica se baseia exclusivamente no material associativo do que se submete à análise, também o ponto de vista construtivo serve-se de certos materiais comparativos. Assim como a interpretação redutiva serve-se de certas representações comparativas, de natureza biológica, fisiológica, folclórica, literária, etc., também o tratamento construtivo do problema de pensar cinge-se a paralelos filosóficos, e o problema da intuição a paralelos mitológicos e histórico-religiosos.

O método construtivo é, necessariamente, *individualista*, uma vez que uma futura disposição coletiva só se desenvolve através do indivíduo. Pelo contrário, o método redutivo é *coletivo*, pois retrocede do caso individual para disposições fundamentais ou fatos genéricos. O método construtivo pode

---

[32] JUNG, *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943, págs. 145 e segs.

ser também aplicado diretamente pelo sujeito a seus materiais subjetivos. Trata-se, nesse caso, de um método *intuitivo* aplicado à elaboração do sentido genérico de um produto. Essa elaboração verifica-se mediante uma articulação *associativa* (portanto, nenhuma articulação ativamente *aperceptiva*, ver atrás) do novo material que, dessa maneira, enriquece e dá maior profundidade à expressão simbólica do inconsciente (os sonhos, por exemplo), o qual adquire então a clareza bastante para que a compreensão consciente seja possível. Com o enriquecimento da expressão simbólica, esta fica entrosada em contextos mais genéricos, quer dizer, fica assimilada.

Diferenciação. Diferenciar equivale a desenvolver as diferenças, a desagregar uma parte do todo. Nesta minha obra, usei principalmente o conceito de diferenciação em relação às funções psicológicas. Na medida em que uma função está fundida com outra ou outras funções, por exemplo, pensar e sentir, ou sentir e perceber, etc., a tal ponto que não é capaz de impor sua presença, pode-se dizer que se encontra em estado *arcaico* (ver atrás), que não está diferenciada, ou seja, que não está desagregada do todo como parte especial que, como tal, mantém-se por si própria. Um pensamento indiferenciado não é capaz de pensar separadamente, à parte das demais funções. Quer isto dizer que se encontra constantemente misturado com percepções, ou sentimentos, ou intuições. Um sentimento indiferenciado, por exemplo, mistura-se com percepções e fantasias, tal como a sexualização (FREUD) do sentimento e do pensamento na neurose. Regra geral, a função indiferenciada caracteriza-se também pelo fato de evidenciar as qualidades de *ambivalência* e *ambitendência*,[88] ou seja, toda a posição comporta perceptivelmente sua própria negação, com o que ocorrem obstáculos característicos no uso da função indiferenciada. Além disso, em tal função aparecem fundidas todas as suas diversas partes. Assim, por exemplo, uma faculdade perceptiva não-diferenciada é prejudicada pela fusão das várias esferas sensíveis *(audition colorée)* e um sentimento não-diferen-

---

[88] BLEULER, *Die negative Suggestibilität*, em *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 1904. *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*, em *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 1910. *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1916, págs. 92, 285.

ciado pela mistura de amor e ódio, por exemplo. Enquanto uma função fôr completamente inconsciente, ou em sua maior parte, é porque não está diferenciada, mas fundida em suas parcelas e com outras funções. A diferenciação consiste na separação da função de todas as demais funções e das diversas partes entre si. Sem diferenciar é impossível dirigir, porquanto a direção de uma função ou o ser dirigida baseia-se na particularização e exclusão do inconveniente. A fusão com o inconveniente impossibilita a direção. Só uma função diferenciada patenteia *aptidão diretiva.*

Disposição. Este conceito constitui uma aquisição relativamente recente da Psicologia. É oriundo de MÜLLER e SCHUMANN.[34] Ao passo que KÜLPE[35] define a disposição como uma predisposição dos centros sensoriais ou motores para uma excitação determinada ou impulso constante, EBBINGHAUS,[36] numa acepção mais elevada, concebe-a como um fenômeno de exercício ou prática que introduz o habitual no rendimento singular que do habitual se afasta. Foi do conceito de EBBINGHAUS que partimos para o uso que fazemos dele. Para nós, a disposição é estar a psique preparada para agir ou reagir numa determinada direção. Para a psicologia dos fenômenos psíquicos, este conceito é da máxima importância, quando reduz a uma forma de expressão o peculiar fenômeno psicológico que consiste em certos estímulos produzirem, em determinados momentos, um efeito intenso, e noutros momentos um efeito muito tênue ou nenhum efeito. "Mostrar disposição" significa, na realidade, estar disposto para algo determinado, ainda que esse algo seja inconsciente, pois estar disposto equivale a dirigir-se *a priori* para algo em vista, sem que interesse apurar se está representado ou não. O estar disposto, tal como eu concebo a disposição, consiste sempre no fato de existir uma constelação subjetiva determinada, uma combinação de fatores de conteúdo psíquico, que determinará a ação neste ou naquele sentido, ou captará o estímulo exterior deste ou daquele modo. Sem a disposição a *apercepção* (ver atrás) ativa seria impossível. A disposição revela sempre uma direção que poderá ser consciente ou inconsciente, porquanto haverá sempre uma combi-

---

[34] *Pflügers* Archiv, Vol. 45, pág. 37.

[35] *Grundriss der Psychologie,* 1893, pág. 44.

[36] *Grundzüge der Psychologie,* I, 1905, pág. 681 e seg.

nação de conteúdos já disposta, infalivelmente, a dar destaque, no ato da percepção do novo conteúdo, às qualidades ou fatores que pareçam mais convenientes ao fator subjetivo. Verifica-se, portanto, uma seleção ou critério que exclui o inconveniente. A conveniência ou inconveniência será decidida pela combinação ou constelação de conteúdo previamente disposta. O fato da disposição ser consciente ou inconsciente não tem qualquer importância no que diz respeito aos efeitos seletivos da disposição, uma vez que a seleção já está feita *a priori* e, além disso, efetua-se automaticamente. Mas a distinção entre consciente e inconsciente tem valor prático, pois é bastante freqüente haver duas disposições, uma consciente e outra inconsciente. Isto quer dizer que na consciência estão dispostos conteúdos distintos dos do inconsciente. Tal duplicidade evidencia-se da maneira mais clara na neurose.

O conceito de disposição tem certa afinidade com o conceito de apercepção de WUNDT, com a diferença de que o segundo destes dois conceitos inclui o processo de relacionação do conteúdo já disposto com o conteúdo que será apercebido, ao passo que o conceito de disposição só se refere ao conteúdo subjetivamente disposto. A apercepção é, de certa maneira, a ponte que liga o conteúdo já existente e disposto com o novo conteúdo, ao passo que a disposição representa, até certa medida, o contraforte da ponte numa das margens, e o novo conteúdo o outro contraforte, na margem oposta. A disposição significa uma *expectativa,* e uma expectativa opera sempre selecionando e imprimindo uma direção. Um conteúdo muito acentuado, que se situa no campo de visão da consciência, constitui (por vezes em conjunto com outros conteúdos) uma constelação determinada que equivale a uma dada disposição, porquanto um conteúdo consciente deste gênero facilita a percepção e apercepção de tudo o que é análogo, e dificulta-as para tudo o que for dessemelhante. Dá lugar à disposição correspondente. Este fenômeno automático é uma das causas fundamentais da parcialidade da orientação consciente. Ocorreria uma perda total de equilíbrio se não existisse na psique uma função auto-reguladora, *compensadora* (ver atrás), que corrigisse a disposição consciente. Neste sentido, a duplicidade da disposição constitui um fenômeno normal que só produzirá efeitos perturbadores quando a parcialidade consciente for excessiva. A disposição pode ser, como *atenção* habitual, um fenômeno parcial relativamente insignificante ou um princípio geral deter-

minante para toda a psique. Por razões de aptidão, por influência do meio ou de educação, por experiência geral da vida ou por convicção, pode-se registrar uma constelação habitual de conteúdo que gere uma disposição, de maneira contínua e até com certa minúcia de pormenores. Quem percebe de maneira especialmente profunda o desagradável da vida, terá naturalmente uma disposição sempre na expectativa do indesejável. Essa disposição consciente excessiva será compensada por uma disposição inconsciente, no sentido das coisas agradáveis. O reprimido possui uma disposição consciente pelo repressor, seleciona esse fator na experiência do momento e pressente-o em tudo; e sua disposição inconsciente cingir-se-á, portanto, ao poder e à superioridade.

Segundo o gênero de disposição habitual e a maneira como estiver orientada, assim se define toda a psicologia do indivíduo, em seus traços fundamentais. Embora as leis gerais da psicologia tenham vigência em todos os indivíduos, não são características de cada indivíduo, singularmente considerado, porquanto sua maneira de atuar será completamente distinta, de acordo com as diversas índoles de disposição geral. Esta é sempre o resultado de todos os fatores capazes de influir essencialmente na psique, isto é, das aptidões congênitas, educação, influências do meio, experiência da vida, intelecções e convicções obtidas por *diferenciação* (ver atrás), representações coletivas, etc. Sem o significado fundamental da disposição, seria impossível a existência de uma psicologia individual. Ora, a disposição geral ocasiona um deslocamento tão grande de energias e uma transformação tão importante nas relações entre as diversas funções que resultam efeitos de conjunto que, com bastante freqüência, põem em julgamento a validade das leis gerais da psicologia. Assim, por exemplo, embora se considere imprescindível certa atividade da função sexual, por razões fisiológicas e psicológicas, há indivíduos, entretanto, que podem prescindir, em elevado grau, dessa atividade, sem que isso lhes acarrete qualquer dano, isto é, sem que neles se observe qualquer fenômeno patológico ou uma diminuição de sua capacidade de trabalho, ao passo que outros indivíduos, à mais leve perturbação nessa mesma atividade, correm o risco de graves conseqüências de natureza geral. Na questão de gostos, pode-se também observar as formidáveis diferenças individuais. Neste campo, todas as regras fracassam, por assim dizer. No fim de contas, haverá sempre alguma coisa que, ocasionalmente, dê gosto a

um homem, haverá sempre alguma coisa que, num momento, o desgoste. Todo impulso, toda função, pode subordinar-se a outro e acompanhá-lo. O eu ou o impulso de poder podem tomar para seu serviço a sexualidade, ou então a sexualidade pode-se aproveitar do eu. O pensar pode abranger todo o resto, ou o sentir devorar o pensar e o perceber, tudo conforme a disposição.

No fundo, a disposição constitui um fenômeno individual que escapa à observação científica. Não obstante, é possível distinguir na prática determinados tipos de disposição, na mesma medida em que se podem distinguir determinadas funções psíquicas. Quando uma função é predominante, surge, via de regra, uma disposição típica. Conforme a natureza da função diferenciada, resultam constelações de conteúdo que geram a correspondente disposição. Assim, há uma disposição típica do pensativo, como há do sentimental, do perceptivo e do intuitivo. Além desses tipos puramente psicológicos, cujo número poderia ser acrescentado de alguns mais, temos também os tipos sociais, quer dizer, os tipos que denunciam o cunho de uma representação coletiva. Os diversos "ismos" caracterizam-nos. Essas disposições coletivamente condicionadas são, de qualquer modo, muito importantes e, por vezes, até superam em importância as disposições puramente individuais.

Dissimilação. Ver *Assimilação.*

Emoção. Ver *Afeição.*

Enantiodromia. Significa "passar para o lado oposto". Com este conceito caracteriza-se, na Filosofia de HERÁCLITO,[37] o jogo de contrastes do acontecimento, o ponto de vista segundo o qual tudo o que é passa para o lado oposto. "O vivo converte-se em morto e o morto em vivo, o jovem em velho e o velho em jovem, o desperto em dormente, o dormente em desperto; a corrente do gerar e desaparecer jamais se detém."[38] "Pois construir e destruir, destruir e construir, é a norma que põe em tensão os círculos todos da vida da natureza, desde os menores aos maiores. O próprio cosmos há de voltar ao fogo primevo donde surgiu — um duplo processo que se registrará nos devidos prazos, se bem que

---

[37] STOBAEUS, Ekl. I, 58:
εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

[38] ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1856, pág. 456.

envolvam enormes interregnos, processo sem fim que terá de reiterar-se."[39] É esta a enantiodromia de HERÁCLITO, segundo crêem seus intérpretes. Muitas são as sentenças de HERÁCLITO que exprimem esse ponto de vista. Assim, disse ele: "Também a natureza tende para o contrário e é dele e não do idêntico que obtém a harmonia".

"Uma vez nascidos resignam-se a viver e assim sofrer a morte."

"Para as almas é morte converterem-se em água, para a água é morte converter-se em terra. A terra converte-se em água, a água em alma."

"Alternadamente, observa-se a mudança do universo pelo fogo e do fogo pelo universo, como do ouro pela mercadoria e da mercadoria pelo ouro."

Aplicando psicologicamente seu princípio, diz ainda HERÁCLITO: "Que não vos falte riqueza, efésios, para que vossa dissipação possa realizar-se, quando chegar o dia".[40]

Emprego a palavra enantiodromia para caracterizar o aparecimento do contraste inconsciente, numa sucessão temporal. Este fenômeno característico costuma observar-se sempre que na vida consciente predominar uma direção unilateral extrema, de modo que, com o decorrer do tempo, acabará por converter-se numa posição contrária inconsciente que se manifestará, desde logo, como um obstáculo ao rendimento consciente e, mais tarde, como uma interrupção na direção consciente. Um nítido exemplo de enantiodromia é a psicologia de S. Paulo e sua conversão ao cristianismo, bem como a história da conversão de RAIMUNDO LULIO, a identificação com Cristo de NIETZSCHE doente, sua glorificação de WAGNER e sua posterior hostilidade contra o mesmo WAGNER, a metamorfose de SWEDENBORG de sábio em vidente, etc.

Eu. Por "Eu" entendo o complexo de representações que constitui, para mim, o centro de meu campo consciente e me parece da máxima continuidade e identidade, a respeito de si próprio. Por isso costumo falar também de um *Complexo do Eu.*[41] O complexo do Eu tanto é um conteúdo da cons-

---

[39] GOMPERZ, *Griechische Denker*, I, 1911, pág. 53.

[40] DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 1912, págs. 79, 82, 85, 95, 102.

[41] JUNG, *Über die Psychologie der Dementia praecox*, pág. 45.

ciência como uma condição da *Consciência* (ver atrás), porquanto, para mim, um elemento psíquico é consciente na medida em que estiver referido ao complexo do Eu. Ora, se bem que apenas o Eu seja o centro de minha esfera consciente, não significa esse fato que seja o Eu idêntico à totalidade da minha psique, não passando de um complexo entre vários outros complexos. Distingo, portanto, entre o *Eu* e o *Eu Mesmo,* em que o Eu é somente o sujeito de minha consciência e o Eu Mesmo é o sujeito de toda a minha psique, inclusive do inconsciente, portanto. Nesta acepção, o Eu Mesmo seria uma grandeza (ideal) em que o Eu estaria abrangido. O Eu Mesmo aparece na fantasia inconsciente como personalidade supra-ordenada ou ideal, como o *Fausto* de GOETHE e o *Zaratustra* de NIETZSCHE. Para servir a essa idealidade, os traços arcaicos do sujeito são separados de seu aspecto "superior", como ocorre na figura de Mefistófeles, em GOETHE, na de Epimeteu, em SPITTELER, e na psicologia cristã, com o demônio ou anticristo em face do Cristo, enquanto o *Zaratustra* de NIETSCHE descobre sua sombra "no mais feio de todos os homens".

Extroversão. Significa o fluir da *libido* de dentro para fora (ver *Libido*). Designo com este conceito a relação evidente do sujeito com o objeto, com a significação de um movimento positivo do interesse subjetivo no sentido do objeto. Quem se encontra em estado de extroversão, pensa, sente e atua em relação com o objeto, numa forma exteriormente clara e perceptível, de maneira que não cabe a menor dúvida no que diz respeito à sua disposição positiva. A extroversão é, portanto, de certo modo, uma transferência do interesse do sujeito para o objeto. Se a extroversão for intelectual, o pensamento do sujeito situa-se no objeto; se for sentimental, o sujeito compenetra-se no objeto. No estado de extroversão observa-se uma acentuada, mas não exclusiva, relatividade por parte do objeto. Pode-se falar de uma extroversão *ativa* quando se trata de uma atitude deliberada, e de uma extroversão *passiva* quando o objeto impõe a extroversão, isto é, quando atrai o interesse do sujeito, eventualmente contra a própria vontade do sujeito.

Se o estado de extroversão chegar a constituir um hábito, surge o *tipo extrovertido* (ver *Tipo*).

Fantasia. Por *fantasia* entendo duas coisas distintas: o *fantasma,* em primeiro lugar, e a *atividade imaginativa,* em

seguida. Do próprio texto da minha obra se deduz o que, em cada caso, quero dizer com a expressão fantasia. Por fantasia, como *fantasma*, entendo um complexo de representações que se distingue de outro complexo de representações pelo fato de que não lhe corresponde uma situação exteriormente real. Embora uma fantasia se baseie, originalmente, em imagens de recordação de eventos realmente acontecidos, isso não significa que corresponda ao seu conteúdo qualquer realidade exterior, pois trata-se, essencialmente, de uma fluência da atividade criadora do espírito, uma atividade ou produto da combinação de elementos psíquicos carregados de energia. Na medida em que se possa impor uma direção voluntária à energia psíquica, é possível produzir, total ou, pelo menos, parcialmente, a fantasia consciente e voluntária. No primeiro caso, resume-se apenas a uma combinação de elementos conscientes. Mas semelhante caso não passa de uma experiência artificial, cujo significado é apenas teórico. Na realidade da experiência psicológica cotidiana, a fantasia é geralmente suscitada por uma disposição intuitiva de expectativa, quando não constitui uma irrupção de conteúdos inconscientes na consciência.

Podem-se distinguir a *fantasia ativa* e a *passiva;* a primeira é suscitada pela intuição, quer dizer, em virtude de uma disposição que se cinge à percepção dos conteúdos inconscientes, apossando-se imediatamente de todos os elementos que emergem do inconsciente uma carga de libido que, por associação de materiais paralelos, eleva-os a um plano de clareza e evidência. Esta última categoria de fantasias aparece, desde o primeiro momento, de forma evidente, sem qualquer disposição intuitiva antecedente nem concomitante, mas com uma disposição inteiramente passiva do sujeito que conhece. Essas fantasias estão incluídas nos "automatismos" psíquicos (JANET). As da última categoria só se observam, naturalmente, nos casos de uma relativa dissociação da psique, pois para que sobrevenham será preciso pressupor que uma dose essencial de energia escapou ao controle consciente, indo alojar-se em materiais inconscientes. Assim, a visão de Saulo faz pressupor que já era inconscientemente cristão, o que escapara à sua apreensão consciente. A fantasia passiva provém sempre, sem dúvida, de um processo no inconsciente, em relação com a consciência oposta, o qual reúne em si, aproximadamente, tanta quantidade de energia quan-

to a disposição consciente, motivo por que está em condições de vencer a resistência desta última.

A fantasia ativa, pelo contrário, não deve apenas sua existência, parcialmente, a um intenso e antagônico processo inconsciente, mas também à inclinação da disposição consciente em admitir indícios ou fragmentos de relações inconscientes e comparativamente débeis, conformando-os pela associação de elementos paralelos até conseguir uma evidência total. Portanto, no que se refere à fantasia ativa, não se trata exatamente de um estado psíquico de dissociação, mas, antes, de uma participação positiva da consciência. Assim como não é raro a forma passiva da fantasia evidenciar traços patológicos ou, pelo menos, anormais, também a forma ativa costuma ser uma das atividades supremas do espírito humano, pois nela se conjugam a personalidade consciente e a inconsciente do sujeito, num produto comum e unificador.

Uma fantasia assim conformada pode constituir a expressão superlativa da unidade individual e gerar também a individualidade mediante a perfeita expressão de sua unicidade. (Cf. o conceito de "afinação estética" de SCHILLER.) A fantasia passiva, via de regra, nunca é a expressão de uma individualidade que tenha atingido sua unidade, visto pressupor, como já dissemos, uma acentuada dissociação que, por sua vez, só pode basear-se num contraste, igualmente acentuado, em relação ao inconsciente. A fantasia que, partindo de tal situação, surge por irrupção na consciência, nunca poderá ser, sem dúvida alguma, a expressão perfeita de uma individualidade em si mesma unificada, representando antes, de maneira predominante, o ponto de vista da personalidade inconsciente. A vida de S. Paulo é disso um exemplo cabal. Sua conversão à fé cristã correspondeu à admissão do ponto de vista anteriormente inconsciente e à repressão do ponto de vista anticristão, que logo se denunciava em seus acessos de histeria. A fantasia passiva requer sempre, por conseguinte, uma *crítica* consciente, se não quisermos que represente e imponha unilateralmente o ponto de vista do contraste inconsciente. Por outro lado, a fantasia ativa, como produto, em parte, de uma disposição consciente *não*-oposta e de processos inconscientes que não se comportam de maneira contraposta, mas apenas compensatória, em relação à consciência, não necessita de crítica, mas apenas de *compreensão*.

Assim como nos sonhos (que não são outra coisa senão fantasias passivas), também na fantasia é preciso distinguir um *sentido manifesto* e um *sentido latente*. O primeiro obtém-se pela visão direta da imagem da fantasia, pela emissão direta do complexo de representações da fantasia. Só com muita boa vontade o sentido manifesto merece tal nome, embora na fantasia esteja sempre muito mais desenvolvido que nos, sonhos, o que provavelmente se deve ao fato das fantasias oníricas não requererem, em geral, uma energia especial para enfrentar eficazmente a fraca oposição da consciência adormecida, razão pelo que o nível da percepção só pode ser alcançado por poucas tendências contrapostas e por tendências só ligeiramente compensadoras. A fantasia em estado de vigília, pelo contrário, tem que dispor de uma considerável dose de energia para conseguir superar os obstáculos que lhe são opostos pela disposição consciente. Se apenas consistisse em insinuações vagas e de difícil apreensão, jamais conseguiria atrair a atenção (a libido consciente), a um ponto tal que pudesse interromper a conexão dos conteúdos da consciência. O conteúdo inconsciente tem de cingir-se, pois, a uma conexão íntima bastante sólida que se apresente com um sentido bem evidente e manifesto.

Esse sentido manifesto tem sempre o caráter de um processo concreto e evidente que, devido à sua irrealidade objetiva, não pode satisfazer o desejo de compreensão da consciência. Portanto, buscará na fantasia outro significado, tentará uma *interpretação* da mesma, numa palavra, partirá em busca de um significado latente. Ora, se bem que não seja um fato certo e comprovado a existência desse significado latente da fantasia (e nada se opõe a que se discuta sua possibilidade), o desejo de uma compreensão satisfatória oferece um motivo bastante para a investigação minuciosa. Semelhante estudo do sentido latente pode ser, desde já, de natureza puramente *causal*, equacionando-se a questão das causas psicológicas para a formação de fantasias. Essa questão leva-nos, por uma parte, a motivos para a fantasia que se situam numa retrospecção remota e, por outra parte, ao estabelecimento das forças instintivas que se indigitarão, energicamente, como responsáveis pelo aparecimento da fantasia. Todo mundo sabe que FREUD trabalhou intensivamente nessa direção. Por minha parte, chamo *redutivo* a esse método de interpretação. A justificação de uma concepção redutiva fica assim evidenciada e compreende-se perfeitamente que

para determinados temperamentos seja satisfatório esse método de interpretar as situações psicológicas de fato, prescindindo-se até de uma compreensão mais ampla. Se uma pessoa gritar pedindo socorro, este fato fica suficiente e satisfatoriamente explicado se comprovar que a pessoa em questão se encontrava, momentaneamente, em perigo de vida. Se um indivíduo sonha com mesas copiosamente servidas e for demonstrado que ele tinha fome no momento em que se deitou, isto já constitui uma explicação satisfatória para o sonho. Se alguém que reprime a sua sexualidade, um santo medieval, por exemplo, tiver fantasias eróticas, estas ficam suficientemente explicadas pela redução da sexualidade reprimida.

Mas se quisermos, por exemplo, explicar a visão de S. Pedro pelo fato de que, sofrendo fome, sentia-se impelido pelo inconsciente a comer animais impuros, ou pelo fato de que o comer animais impuros só constituía a satisfação de um desejo proibido, semelhantes explicações têm de considerar-se insuficientes. Também não pode satisfazer as exigências de nossa compreensão que se reduza a visão de Saulo, por exemplo, à inveja reprimida que lhe inspirava o papel que Cristo representava em seu povo, o que o induziu a identificar-se com Cristo. Em ambas as explicações talvez haja uma parte de verdade, mas de maneira alguma estabelecem uma relação com a psicologia de Pedro e de Paulo, condicionada historicamente no tempo. Semelhante explicação é demasiado simples e gratuita. Não é possível tratar a História Universal como se fosse um problema de Fisiologia ou uma *chronique scandaleuse* pessoal. Seria um ponto de vista limitado demais. Vemo-nos obrigados, portanto, a ampliar bastante a nossa concepção do sentido latente da fantasia. Para começar, segundo o ponto de vista causal. A psicologia do indivíduo nunca se pode explicar totalmente por si própria, devendo apurar-se claramente que e como a sua psicologia individual está condicionada pelas circunstâncias histórico-temporais. Não constitui apenas um problema fisiológico, biológico ou pessoal, mas também um problema da história da época. Além disso, nenhuma situação psicológica de fato pode ser exclusivamente explicada pela sua causalidade, uma vez que, como fenômeno vivencial, está sempre vinculada, indissoluvelmente, à continuidade do processo da vida; e, se é certo que, por uma parte, constitui sempre

algo cujo aparecimento se consumou, por outra parte também é sempre algo de um devir, de um processo de criação.

O momento psicológico tem uma visão de Jano, o deus bifronte que pode olhar para trás e para diante. O devir prepara o caminho do porvir. Se assim não fosse, os propósitos e o estabelecimento de fins determinados, a previsão e o pressentimento, seriam apenas impossibilidades psicológicas. Se alguém exprime uma opinião e relacionamos esse fato, simplesmente, com o fato de que outros já expressaram também antes uma opinião, isso é praticamente insuficiente como explicação, pois não só queremos averiguar a causa de tal fato como queremos também apurar o que quer dizer, qual a sua finalidade, o que propõe e o que pretende. Logo que o averigüemos, é costume darmo-nos por satisfeitos. Incorporamos à vida cotidiana, sem mais, e de maneira bastante instintiva, um ponto de vista final da explicação encontrada; inclusive, consideramos freqüentemente decisivo esse ponto de vista final, pondo de lado, por completo, o fator causal, isso em virtude, evidentemente, do reconhecimento instintivo do momento criador da essência psíquica. Se na experiência cotidiana se age de tal maneira, há que corresponder com uma psicologia científica a essa circunstância, e de um modo que não nos prenda exclusivamente ao ponto de vista causal, tomado das Ciências Naturais, mas também à natureza final do psíquico.

Ora, se conhecemos pela experiência cotidiana, sem dúvida alguma, a orientação final dos conteúdos da consciência, não existe qualquer motivo, de imediato, para supor que não aconteça o mesmo com os conteúdos do inconsciente, salvo se a experiência demonstrar o contrário. De acordo com os meus dados, são inexistentes os motivos para duvidar da orientação final dos conteúdos inconscientes. Pelo contrário, são inúmeros os casos em que se chega a uma explicação satisfatória, recorrendo-se apenas ao ponto de vista da finalidade. Assim, se considerarmos, por exemplo, a visão de Saulo de Tarso, tendo em conta a missão universal paulina, e chegarmos por esse caminho à conclusão de que, com efeito, Saulo era conscientemente inimigo dos cristãos e os perseguia, mas adotara, inconscientemente, o ponto de vista cristão; e se considerarmos que, ao preponderar o inconsciente, ele tornou-se cristão por irrupção dada a tendência para esse fim da sua personalidade inconsciente, mediante a apreen-

são instintiva da necessidade e gravidade do fato, parece-me que se chega assim a uma explicação do assunto mais adequada do que reduzindo tudo a fatores pessoais, ainda que não caiba a menor dúvida sobre a participação desses fatores, de uma ou de outra forma, pois o "demasiado humano" jamais está ausente. A própria indicação de uma explicação final para a visão de S. Pedro, que nos é dada nos "Atos dos Apóstolos", é muito mais satisfatória do que qualquer conjetura fisiológico-pessoal.

Em resumo, poderemos dizer, portanto, que a fantasia deve ser entendida tanto causal como finalmente. Para a explicação causal, constitui o *sintoma* de um estado fisiológico ou pessoal, resultado de um acontecimento anterior. Para a explicação finalista, pelo contrário, é a fantasia de um *símbolo* que, recorrendo aos materiais de que dispõe, pretende caracterizar e apreender um determinado fim ou, melhor ainda, uma futura diretriz psicológica, uma determinada linha evolutiva no futuro. Sendo a fantasia ativa a característica principal da atividade artística, temos de considerar o artista não só como *expositor*, mas também como *criador* e, portanto, como *educador*, pois suas obras têm o valor de símbolos que prescrevem futuras linhas de evolução. A maior ou menor universalidade, a maior ou menor limitação, da validade social dos símbolos, depende da mais ou menos limitada, mais ou menos universal, aptidão vital da individualidade criadora. Quanto mais anormal, isto é, quanto mais vivencialmente incapaz for a individualidade, tanto menor será a validade social dos símbolos por ela criados, se é que os próprios símbolos ainda terão uma importância absoluta para a individualidade. Só é lícito duvidar da existência do sentido latente da fantasia se também se mantiver o critério de que, num processo da natureza, faz falta um sentido satisfatório. Ora, as Ciências Naturais realçaram o sentido dos processos naturais, na forma de leis da natureza. Reconheceu-se que as leis da natureza são hipóteses humanas estabelecidas para explicar os processos naturais. Ora, na medida em que se adquire a certeza de que a lei estabelecida coincide com o processo objetivo, temos igualmente o direito de falar sobre um sentido do evento natural. E na medida em que podemos demonstrar a existência de uma legitimidade da fantasia, teremos também direito a falar sobre um sentido da mesma. O sentido que se apurar ou, por outras palavras, a legi-

timidade que se demonstrar, só merecerá tal nome se refletir adequadamente a essência da fantasia. Há uma legitimidade no processo natural e uma legitimidade do processo natural. É legítimo, sem dúvida, que se sonhe quando se dorme. Mas essa legitimidade nada nos diz sobre a essência do sonho. É uma simples condição do sonho. Ao demonstrar-se que existe uma origem fisiológica para a fantasia, sublinha-se uma simples condição da sua existência, não uma lei da sua essência. A lei da fantasia, como fenômeno psicológico, só poderá ser uma lei psicológica.

Chegamos ao segundo ponto da nossa explicação do conceito de fantasia, ou seja, o conceito de *atividade imaginativa*. A imaginação é, simplesmente, a atividade reprodutora ou criadora do espírito, sem constituir uma faculdade especial, pois a sua observação é possível em todas as formas básicas do acontecimento psíquico: no pensar, sentir, perceber e intuir. A fantasia, como atividade imaginativa, é a expressão direta, em meu entender, da atividade psíquica vital, da energia psíquica que só é dada à consciência na forma de imagens ou conteúdos, do mesmo modo que a energia física só aparece na forma de um estado físico que, por via física, estimula os órgãos sensoriais. Assim como todo estado físico, energeticamente considerado, não é senão um sistema de forças, o conteúdo psíquico, se o considerarmos energeticamente, também não passa de um sistema de forças que faz sua aparição na consciência. Segundo este prisma, pode-se afirmar, portanto que a fantasia como fantasma é, na realidade, certa soma de libido que só pode aparecer na consciência sob a forma de imagem. O fantasma é uma *"idée-force"*. O fantasiar, como atividade imaginativa, equivale ao decorrer do processo energético da psique.

Fase Objetiva. Entendo por interpretação, segundo a fase objetiva, a apreensão de um sonho ou de uma fantasia em que as circunstâncias ou pessoas são referidas a pessoas ou circunstâncias como objetivamente reais, em contraste com a *fase subjetiva* (ver adiante), em que as pessoas ou circunstâncias que aparecem no sonho estão referidas, exclusivamente, a grandezas subjetivas. A concepção dos sonhos, em FREUD, situa-se quase inteiramente no terreno da fase objetiva, enquanto os desejos manifestados nos sonhos são interpretados em referência a objetos reais ou a processos sexuais, quer dizer, a algo que se situa na esfera fisiológica e, portanto, extrapsíquica.

Fase Subjetiva. Entendo por interpretação, segundo a fase subjetiva, a apreensão de um sonho ou de uma fantasia em que as pessoas ou circunstâncias são referidas a fatores inerentes, por completo, à própria psique. É sabido que a imagem de um objeto presente em nossa psique nunca é completa e absolutamente idêntica ao próprio objeto, mas bastante semelhante, apenas. Produz-se, certamente, graças à percepção sensorial e à apercepção dos respectivos estímulos, mas através, concretamente, de processos que já são inerentes à nossa psique e em relação aos quais a única coisa feita pelo objeto foi suscitá-los. O testemunho dos nossos sentidos coincide, com efeito, segundo a experiência, com as qualidades do objeto, o mais extensivamente possível, mas a nossa apercepção situa-se no âmbito das influências subjetivas quase imprevisíveis, as quais dificultam imenso o conhecimento exato de um caráter humano. Além disso, uma grandeza psíquica tão complexa quanto a representada por um caráter humano só oferece à percepção sensível muito poucos recursos. Para conhecê-la, exige-se ainda compenetração, reflexão e intuição. Por causa dessas complexidades, o juízo que finalmente se forma é sempre, naturalmente, de valor duvidoso, de modo que a imagem por nós formada de um objeto humano é, em todo caso, subjetivamente condicionada em alto grau. Por isso, na Psicologia prática, convém estabelecer uma rigorosa distinção entre a *imago* de um ser humano e sua existência real. Como a *imago* se produz de um modo sumamente subjetivo, não é raro tratar-se mais da imagem de um complexo funcional subjetivo que do próprio objeto. Por isso, no tratamento analítico de produtos inconscientes, é essencial que não se estabeleça, simplesmente, uma identidade da *imago* com o objeto, e que se a considere, de fato, a imagem de uma relação subjetiva com o objeto. Eis a concepção básica da fase subjetiva.

O tratamento de um produto inconsciente segundo a fase subjetiva tem como resultado a existência de tendências e juízos subjetivos de que o objeto é o veículo. De modo que, quando num produto inconsciente se apresenta uma *imago* objetiva, não se trata *eo ipso* do objeto real, podendo tratar-se também (e assim costuma acontecer) de um complexo funcional subjetivo. (Ver *Imagem da Alma.*) A aplicação da interpretação, segundo a fase subjetiva, não só nos permite uma ampla interpretação psicológica dos sonhos como das

obras literárias em que os diversos personagens são representantes de complexos funcionais relativamente independentes, na psique dos respectivos autores.

Função. (Ver adiante *Função Secundária.*) Entendo por função psicológica uma atividade psíquica determinada que, em circunstâncias distintas, conserva-se, em princípio, idêntica a si mesma. Considerada energeticamente, a função é uma forma de apresentação da *libido* (ver adiante), a qual sob circunstâncias distintas permanece, no entanto, inalterável, à semelhança de uma força física, cujo aparecimento pode ser considerado uma forma circunstancial da energia física. No total, distingo quatro funções fundamentais, duas racionais e duas irracionais, a saber: *pensar e sentir, perceber e intuir.* Os motivos por que considero fundamentais essas quatro funções não podem ser explicados *a priori.* Só posso dizer que esse critério se foi formando em mim ao cabo de muitos anos de experiência. Distingo essas funções entre si porque não têm relações mútuas nem podem reduzir-se umas a outras. O princípio do pensamento, por exemplo, é inteiramente distinto do princípio do sentimento, etc. Distingo essas funções, do ponto de vista do princípio, da fantasia, pois a atividade desta é uma forma peculiar de atividade que se pode observar, indistintamente, em qualquer das quatro funções fundamentais. Tanto a vontade como a atenção parecem-me fenômenos psíquicos secundários, sob todos os aspectos.

Função Secundária. É aquela função que, no processo de diferenciação, fica relegada a um plano inferior. Diz-nos a experiência ser quase impossível que alguém, devido às condições gerais desfavoráveis, consiga o desenvolvimento simultâneo de todas as suas funções psicológicas. As próprias exigências sociais fazem que o homem, antes de nada e mais que nada, diferencie com a máxima intensidade aquelas funções para que, por dotes naturais, está mais capacitado ou que lhe fornecem os meios mais eficazes para seus êxitos sociais. É muito freqüente, quase normal, que um indivíduo se identifique de um modo mais ou menos completo com a função mais favorecida e, portanto, mais amplamente desenvolvida. É essa a origem dos *tipos* psicológicos (ver adiante). Face à unilateralidade desse processo evolutivo, uma ou várias funções ficam relegadas, necessariamente, em seu desenvolvimento. Podem-se classificar, portanto, de mo-

do adequado, como funções "secundárias" ou inferiores, mas no sentido psicológico, não no sentido psicopatológico, pois essas funções marginalizadas de maneira alguma são doentias, uma vez que se trata apenas de funções que, simplesmente, atrasaram-se em comparação com a função mais favorecida. Via de regra, ou seja, nos casos normais, a função secundária permanece consciente. Na neurose, pelo contrário, a função de menor validade situa-se no inconsciente, parcial ou quase totalmente. Na medida em que toda libido aflui à função favorecida, verifica-se na função secundária um processo regressivo, isto é, volta às suas anteriores fases arcaicas, tornando-se desse modo incompatível com a função consciente e favorecida. Quando uma função que, normalmente, deveria ser consciente, transfere-se para o inconsciente, a energia específica que corresponde a essa função se aloja também nessa mesma zona. Uma função natural como o sentir, por exemplo, possui como dote da natureza uma soma de energia, é um sistema vivo ao qual não se pode retirar, de maneira alguma, sua dotação energética. Ao tornar-se inconsciente, o resto de energia da função secundária aflui ao inconsciente, com o que este é vivificado de um modo antinatural. É essa a origem das fantasias correspondentes à função que se tornou arcaica. Portanto, só é possível libertar a função secundária, analiticamente, do domínio inconsciente, fazendo emergir as imagens inconscientes da fantasia, suscitadas pela função secundária, enquanto inconsciente. Assim que essas fantasias ascenderem de novo à consciência, a função secundária também voltará ao nível consciente, oferecendo-se-lhe assim uma possiiblidade de desenvolvimento.

Função Transcendente.[42] Ver *Símbolo.*

Idéia. Emprego por vezes, na presente obra, o conceito de idéia para designar certo elemento psicológico afim daquilo a que chamo *Imagem* (ver adiante). A imagem pode ser de origem *pessoal* ou *impessoal.* No segundo caso, é coletiva e caracteriza-se por qualidades míticas. Quando assim é, denomino-a *imagem primordial.* Ora, se faltar o caráter mítico, quer dizer, se estiverem ausentes suas qualidades óbvias e ela for simplesmente coletiva, chamo-lhe *idéia.* Uso,

---

[42] Cf. JUNG, *Die transzendente Funktion.*

portanto, a palavra idéia para exprimir a noção de uma imagem primordial que foi abstraída, despojada do concretismo da imagem. Na medida em que é uma abstração, a idéia aparece como coisa derivada ou desenvolvida a partir de algo mais elementar, como um produto do pensamento. É nessa acepção de coisa secundária ou derivada que WUNDT[43] e outros concebem a idéia. Ora, enquanto a idéia apenas é sentido formulado de uma imagem primordial, em que esta já se encontra representada *simbolicamente*, a essência da idéia não é derivada nem fabricada, mas, psicologicamente falando, algo existente *a priori* como possibilidade concreta de associação de pensamentos. Por isso, segundo a essência (não segundo a formulação), a idéia é uma grandeza psicológica existente e condicionante *a priori*. Neste sentido, a idéia é, para PLATÃO, uma imagem arquetípica ou imagem primordial das coisas; para KANT, "a imagem primordial do uso do entendimento", um conceito transcendente que, como tal, supera os limites da experiência,[44] um conceito da razão "cujo objeto não pode, em absoluto, ser encontrado na experiência".[45] Disse KANT: "Ainda que se diga dos conceitos transcendentais da razão que *só são idéias*, de modo algum isso justifica que os consideremos como algo superficial e fútil. Pois, embora nenhum objeto possa ser determinado, no fundo podem servir imperceptivelmente de cânone ao entendimento, para seu uso amplo e unânime, de modo que mesmo não reconhecendo *mais* objetos dos que, por seus conceitos, teria reconhecido, esteja melhor orientado e vá mais longe nesse conhecimento. Não falando já de que possibilitam, porventura, o trânsito dos conceitos naturais para os práticos e, dessa maneira, podem proporcionar apoio para as próprias idéias morais e concatenação com os conhecimentos especulativos da razão".[46]

Escreveu SCHOPENHAUER: "Entendo, portanto, por Idéia toda e qualquer fase, determinada e firme, da objetivação da vontade, enquanto é coisa em si e, por conseguinte, alheia à multiplicidade, cujas bases se comportam, por certo, a respeito das coisas singulares como suas formas eternas ou

[43] *Philosophische Studien*, VII, 13.
[44] *Kritik der reinen Vernunft*, ed. KEHRBACH, págs. 279 e segs.
[45] *Logik*, pág. 140.
[46] *Kritik der reinen Vernunft*, ed. KEHRBACH, pág. 284.

suas imagens arquetípicas".[47] Para SCHOPENHAUER, a idéia é, sem dúvida, intuitiva, pois ele a concebe inteiramente no sentido daquilo que designo imagem primordial. Não obstante, não pode ser conhecida pelo indivíduo, revelando-se apenas ao "puro sujeito do conhecer", que paira acima da vontade e da individualidade.[48]

HEGEL realizou a total união hipostática da idéia e concedeu-lhe o atributo do ser exclusivamente real. É "o conceito, a realidade do conceito e a metade de ambos".[49] É "eterna procriação".[50]

Para LASSWITZ, a idéia é "uma lei que indica a orientação em que a nossa experiência se desenvolverá". É "a mais elevada e mais segura realidade".[51]

Para COHEN, a idéia é a "autoconsciência do conceito", o "fundamento do ser".[52]

Não creio necessário acumular mais testemunhos sobre a natureza primordial da idéia. Os acima citados bastarão para demonstrar que a idéia também é concebida como uma grandeza fundamental, existente *a priori*. Esta última qualidade foi originada em sua fase prévia, a *imagem* primordial e simbólica (ver *Imagem*). Sua natureza secundária de coisa derivada e abstrata provém da elaboração racional a que é submetida a imagem primordial, no intuito de a tornar apta para o uso racional. Sendo a imagem primordial uma grandeza psicológica sobremaneira autóctone e restaurada, poder-se-á, até certo ponto, afirmar o mesmo a respeito da idéia, se bem que esta, devido à sua natureza racional, se encontre submetida em muito mais elevado grau às mudanças da elaboração racional (fortemente influenciada pela época e pelas circunstâncias), o que lhe dá as formulações correspondentes ao espírito da época. Devido à sua origem, alguns filósofos atribuem à idéia uma qualidade transcendente, o que, tal como vejo a questão, de maneira alguma lhe quadra, na realidade; correspondendo-lhe muito mais a ima-

---

47 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Vol. I, § 25.
48 *Loc. cit.*, § 49.
49 *Ästhetik*, I, 138.
50 *Logik*, III, págs. 242 e seg.
51 *Wirklichkeiten*, págs. 152, 154.
52 *Logik der reinen Erkenntnis*, págs. 14, 18.

gem primordial, à qual é inerente a qualidade intemporal, uma vez que está dada, sempre e em qualquer lugar, como parte integrante do espírito humano. Sua qualidade de independência provém igualmente da imagem primordial, que é algo nunca feito, sempre existente, que parte de si mesma para ingressar na percepção, de modo que poderia dizer-se que de si própria tende para a sua verificação, ao ser percebida pelo espírito como potência ativa determinante. (Cf. capítulo VII.)

A idéia é uma grandeza psicológica que não só determina o pensamento, mas também, como idéia prática, determina o sentimento. É certo que, de modo geral, só emprego a palavra idéia quando me refiro à determinação do pensar naquele que pensa. Mas falaria igualmente de idéia ao referir-me à determinação do sentir naquele que sente. Por outro lado, supõe propriedade terminológica fazer referência à determinação mediante a imagem primordial, quando se trata de determinar *a priori* uma função não-diferenciada. A dupla natureza da idéia como algo simultaneamente primário e secundário acarreta que a expressão seja usada, por vezes, de maneira promíscua, confundida com a "imagem primordial". Para a disposição introvertida, a idéia é o *primum movens;* para a extrovertida é um produto.

Identidade. Refiro-me a identidade nos casos de uma igualdade psicológica. A identidade é sempre um fenômeno inconsciente, pois uma identidade consciente pressuporia já a consciência de duas coisas iguais entre si, logo uma separação entre sujeito e objeto, com o que o fenômeno da identidade ficaria anulado. A identidade psicológica pressupõe a inconsciência do fenômeno. É característica da mentalidade primitiva e o verdadeiro fundamento da *"participation mystique"*, a qual, na realidade, é um resíduo da longínqua indiferenciação psicológica entre sujeito e objeto, ou seja, do estado inconsciente primordial. Por conseguinte, é algo característico do estado espiritual primo-infantil e, mesmo no homem culto já em estado de maturidade mental, também constitui, em última análise, um fenômeno característico do inconsciente, algo que, enquanto não se converteu em conteúdo da consciência, mantém-se num estado de identificação contínua com os objetos. Na identidade com os pais baseia-se a *Identificação* (ver adiante) com os pais; do mesmo modo, nela se baseia também a possibilidade de *Projeção* e de *Introjeção.* (Ver adiante.)

A identidade constitui, em primeiro lugar, uma igualdade inconsciente com o objeto. *Não é uma equiparação* nem uma identificação, mas uma identidade *a priori* que, de modo geral, jamais foi objeto da consciência. É na identidade que se baseia o ingênuo preconceito de que a psicologia de um é igual à psicologia de outro, pelo que, desde que sejam válidos os mesmos motivos gerais, tudo quanto para mim for agradável terá de sê-lo também para o próximo, o que para mim for imoral, será também imoral para todos, etc. Na identidade baseia-se ainda a propensão, tão generalizada, para corrigirmos nos outros aquilo que deveríamos corrigir em nós próprios. A identidade é também a base para a possibilidade de sugestão e contágio psíquico. De maneira especialmente clara, a identidade evidencia-se nos casos patológicos, como, por exemplo, nas alucinações paranóicas de relação, em que se pressupõe o próprio conteúdo subjetivo no próximo como coisa natural. Ora, a identidade também subentende uma possibilidade de coletivismo consciente, de uma disposição social consciente, que encontrou no ideal cristão do amor ao próximo sua expressão suprema.

Identificação. Deve-se entender por identificação um processo psicológico por meio do qual a personalidade *dissimila-se* (ver *Assimilação*), totalmente ou em parte. A identificação é um alheamento do sujeito em favor de um objeto, de cujas características, em certa medida, o sujeito se reveste. A identificação com o pai, por exemplo, subentende a adoção prática dos modos e maneiras do pai, como se o filho fosse o próprio pai e não uma individualidade distinta. A identidade distingue-se da *imitação* por ser esta consciente, ao passo que a primeira é uma *imitação inconsciente.* A imitação é um recurso imprescindível para a personalidade jovem, em crise de desenvolvimento. É estimulante, enquanto não se converta num meio de simples comodidade, caso em que passa a ser um obstáculo para o desenvolvimento de um método individual apropriado. A imitação também pode ser um estímulo conveniente quando o caminho individual ainda não é praticável. Ora, se se facilitar uma possibilidade individual melhor, a identidade revelará seu caráter patológico, ao ser tão perturbadora quanto antes era estimulante e incentivadora. Produz efeitos de dissociação ao dividir o sujeito em duas personalidades fragmentárias, estranhas entre si. A identidade não mais se refere a pessoas, mas a coisas (por exemplo, um movimento espiritual, um

negócio, etc.) e a funções psicológicas. Este último caso reveste-se, inclusive, de enorme importância (cf. capítulo II). Ele conduz a identificação à constituição de um caráter secundário, porquanto o indivíduo identifica-se num grau tal com a sua função mais desenvolvida que se afasta da disposição original do seu caráter, total ou parcialmente, e assim coloca sua verdadeira individualidade no âmbito do inconsciente. Este caso constitui quase a regra geral entre os indivíduos que possuem uma função diferenciada. Pode-se dizer mesmo que por essa fase tem de passar, forçosamente, todo indivíduo, em seu trânsito para a individuação. A identificação com os pais ou com os parentes mais próximos é, em parte, um fenômeno normal, na medida em que coincida com a *identidade familiar.* Nesse caso não convém falar de identificação, mas, em conformidade com os fatos, de identidade. A identificação com as pessoas da família distingue-se da identidade por não ser um fato dado *a priori,* mas um fato que surge secundariamente, em virtude do seguinte processo: o indivíduo que se desenvolve a partir da identidade familiar primigênia, defronta-se em seu processo de adaptação e evolução com um obstáculo difícil de superar, registrando-se aí um estancamento da libido que, pouco a pouco, procura uma saída regressiva. Em virtude dessa regressão, revivem situações primitivas e, entre elas, a identidade familiar. E essa identidade, efetivamente já quase superada, regressivamente revivida, é a identificação com os familiares. Toda identificação com pessoas segue o mesmo processo. A identificação tem sempre por objetivo obter uma vantagem pelo estilo e maneira de outras pessoas, ou desembaraçar-se de um obstáculo, ou resolver um problema.

Imagem. Quando falo de imagem na presente obra, não me refiro à reprodução psíquica do objeto externo, mas, sobretudo, a uma visão que promana do uso da linguagem poética, isto é, à *imagem da fantasia* que só indiretamente se relaciona com a percepção do objeto exterior. Essa imagem baseia-se, antes, na atividade inconsciente da fantasia, cujo produto se impõe mais ou menos bruscamente à consciência, como uma espécie de visão ou alucinação, mas sem o caráter patológico destas, quer dizer, sem que possa figurar num quadro clínico-patológico. A imagem tem o caráter psicológico de uma representação da fantasia e nunca o caráter quase real da alucinação, quer dizer, jamais suplanta a realidade e difere sempre da realidade sensorial como imagem

"interior" que é. Via de regra, falta-lhe toda a projeção espacial, se bem que, em casos excepcionais, possa aparecer, até certo ponto, no exterior. Esse gênero de aparição deve-se considerar *arcaico* (ver atrás), caso não seja, sobretudo, patológico, o que de maneira alguma anula o caráter de arcaísmo. Nas fases primitivas, ou seja, na mentalidade do primitivo, a imagem interior transfere-se facilmente como visão ou como alucinação auditiva para o espaço, sem que por isso seja de natureza patológica.

Embora, em regra, não se atribua à imagem um valor de realidade, em certas circunstâncias, porém, pode-lhe ser inerente um significado muito mais amplo para a vivência psíquica, quer dizer, um *valor psicológico* muito maior, na medida em que representa uma "realidade" íntima que, num determinado caso, pode superar o significado psicológico da realidade "exterior". Nessas circunstâncias, o indivíduo não se orienta no sentido da adaptação à realidade, mas no sentido da adaptação ao requisito íntimo.

A imagem interior é uma grandeza complexa, composta dos materiais mais diversos e da mais variada origem. Mas não constitui um conglomerado e, pelo contrário, é um produto dotado de unidade que possui um sentido próprio e independente. A imagem constitui uma *expressão concentrada da situação psíquica total*, não apenas dos conteúdos inconscientes ou predominantemente destes. É, sem dúvida, uma expressão de conteúdos inconscientes, mas não de todos, em geral, e apenas daqueles que, no momento, tenham alguma utilidade. Esta utilidade de uma constelação momentânea decorre, por uma parte, da própria atividade do inconsciente e, por outra parte, da situação consciente do momento, que ao mesmo tempo estimula sempre a atividade dos correspondentes materiais subliminares, obstruindo aqueles que não convêm. Em semelhante contexto, a imagem será a expressão da situação momentânea, tanto consciente como inconsciente. Não se pode, portanto, tentar a sua interpretação partindo-se unicamente da consciência ou da inconsciência, mas baseando-se, outrossim, em suas relações mútuas.

Chamo *primordial*[53] à imagem que tem caráter *arcaico*. Refiro-me ao caráter arcaico sempre que a imagem revela

---

[53] Servindo-me de uma expressão de BURCKHARDT. Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912, pág. 35.

uma surpreendente concordância com os motivos psicológicos conhecidos. Neste caso, por uma parte, exprime, de maneira predominante, os materiais *inconscientes coletivos* (ver adiante) e, por outra parte, refere-se ao fato da situação momentânea da consciência ser menos pessoal e estar mais influenciada pelo coletivo.

A imagem *pessoal* não tem caráter arcaico nem significação coletiva. Expressa conteúdos pessoais inconscientes e uma situação consciente pessoalmente condicionada.

A imagem primordial, que noutro lugar denominei "arquétipo", é sempre coletiva, quer dizer, é sempre comum a povos inteiros ou, pelo menos, a determinadas épocas. Provavelmente, os motivos mitológicos principais são comuns a todas as raças e a todas as épocas. Assim, pude comprovar uma série de motivos da mitologia grega nos sonhos e fantasias de negros de raça pura, mentalmente enfermos.[54]

A imagem primordial é, do ponto de vista causal das Ciências Naturais, um sedimento mnêmico, um *engrama* (SEMON) produzido pela condensação de inúmeros processos mutuamente semelhantes. Em primeiro lugar, é uma condensação e, portanto, a forma típica fundamental de uma determinada vivência psíquica, sempre corroborada. Por isso, como motivo mitológico, é sempre eficiente e uma expressão que continuadamente estimula a vivência psíquica ou a formula de maneira apropriada. Se nos colocarmos no ponto de vista de que uma estrutura anatômica determinada surge por ação das condições do mundo ambiente sobre a matéria viva, a imagem primordial corresponderá, em sua aparência constante e mais ampla, a uma ação exterior igualmente constante e geral, dotada, por conseguinte, do caráter de uma lei da natureza. Assim, o mito poderá ser referido à natureza, como é o caso, por exemplo, dos mitos solares relacionados com o nascimento e ocaso diários do Sol, ou as mudanças de estações, igualmente observáveis pelos sentidos. Contudo, viria a propósito perguntar, por exemplo, por que é que o Sol não aparece, simplesmente, como Sol, com todas as suas aparentes mudanças, de modo direto e sem disfarces, no conteúdo do mito. O fato de que aparecem alegorizados, pelo menos, o Sol, a Lua, os processos meteorológicos, liga-

---

[54] Veja-se um exemplo notável de imagem arcaica em JUNG, *op. cit.*, págs. 94 e seg.

-se à colaboração independente da psique que, neste caso, não pode ser, de maneira alguma, um produto ou decalque das condições do mundo em redor. Pois, onde iria então buscar a capacidade de adotar um ponto de vista fora da percepção sensorial? E a faculdade de fazer mais ou fazer outra coisa, que não fosse apenas comprovar o testemunho dos sentidos? Somos obrigados, portanto, a supor que a estrutura dada ao cérebro deve o fato de ser como é, por uma parte, à ação das condições do mundo circundante, mas também à natureza peculiar e independente da matéria viva, por outra parte; por conseguinte, a uma lei que foi dada com a própria vida. A natureza do organismo é, assim, o produto das condições exteriores e, simultaneamente, produto das determinações inerentes ao ser vivo. Portanto, a imagem primordial tem de referir-se, indubitavelmente, por uma parte, a determinados processos da natureza observáveis pelos sentidos, sempre renovados e, por conseguinte, sempre ativos; e, por outra parte, a certas determinações íntimas da vida do espírito e da vida propriamente dita. À luz opõe o organismo uma nova estrutura, o olho, e ao processo da natureza responde o espírito com a imagem simbólica que ele capta, tal qual o olho capta a luz. E assim como o olho é um testemunho da atividade criadora, peculiar e independente, da matéria viva, também a imagem primordial é a expressão da própria e absoluta força criadora do espírito.

A imagem primordial é, portanto, uma expressão compreensiva do processo vital. Propicia à percepção sensorial e à espiritual, que aparecem inicialmente de modo desordenado e desconexo, um sentido ordenador e vinculador, libertando assim a energia psíquica da vinculação à percepção pura e simples, inteiramente desconexa. Mas também impõe, às energias desencadeadas pela percepção das excitações, um rumo determinado que encaminha a ação pelas vias correspondentes ao sentido em causa. Solta energias acumuladas, sem aplicação, ao remeter o espírito para a natureza, canalizando para as formas espirituais o impulso nu e cru da natureza.

A imagem primordial é uma fase prévia da *idéia* (ver atrás) e sua terra *mater*. Partindo dela, a razão desenvolve, eliminando da idéia primordial *seu concretismo* (ver atrás), um conceito — a própria idéia — que se distingue de todos os outros conceitos em que a experiência não figura e que, inclusive, revela ser a base de toda experiência ulterior. A

idéia recebe essa qualidade da imagem primordial, que como expressão da estrutura cerebral específica, dá também uma forma determinada a toda experiência.

O grau de eficácia psicológica da imagem primordial ficará determinado pela disposição do indivíduo. Se a disposição é introvertida, resulta da obtenção de libido do objeto exterior, naturalmente, uma acentuação intensificada do objeto interior, do pensamento. Isto tem por conseqüência um desenvolvimento acentuadamente intenso dos pensamentos, seguindo a diretriz inconscientemente traçada pela imagem primordial. É assim que, de imediato, a imagem primordial faz indiretamente sua aparição. A continuação do desenvolvimento do pensar conduz à idéia, que não é outra coisa senão a imagem primordial logo que atinge a formulação própria do pensamento. Para além disso, a idéia só conduz ao desenvolvimento da função contrária, ou seja, intelectualmente apreendida a idéia, quer atuar sobre a sua vida. Para tanto, recorre ao sentimento, que neste caso está muito menos diferenciado e, por conseguinte, é mais concreto que o pensar. O sentir é impuro, portanto, e como está indiferenciado segue-se que está ainda fundido com o inconsciente. O indivíduo é então incapaz de unir a idéia com um sentir de natureza tal. Em semelhante caso, a imagem primordial impressa como *símbolo* (ver adiante) no campo da visão interior e em virtude de sua natureza concreta capta o sentimento que se encontra em estado concreto indiferenciado; mas, ao mesmo tempo, graças à sua significação, também é a idéia, de que é matriz, unindo assim a idéia com o sentimento. A imagem primordial aparece nesta forma como intermediária e revela assim, por seu turno, a virtude redentora que sempre teve nas religiões. Eu preferiria, portanto, aplicar à imagem primordial o que SCHOPENHAUER disse da idéia, uma vez que não a devemos considerar, como expliquei na definição da palavra *Idéia*, um conceito absoluta e completamente apriorístico, mas também, justamente, algo derivado, algo que se desenvolve, que evolui. Portanto, ao transcrever agora as palavras de SCHOPENHAUER, solicito ao leitor que, em cada caso, substitua no texto a palavra "idéia" pela expressão "imagem primordial", para assim chegar a uma compreensão mais exata do que pretendo aqui definir.

"Pelo indivíduo como tal, nunca (a Idéia) é conhecida, pois só o é por aquele que se tenha elevado a puro sujeito

do conhecimento, por sobre toda a vontade e toda a individualidade. Logo, só será acessível ao gênio ou a quem, estimulado, em geral, pelas obras do gênio, tiver conseguido afinar-se genialmente, graças à sua elevada potência cognitiva. Portanto, não é simples, mas condicionalmente comunicável, na medida em que, para cada um, é eloqüente a idéia apreendida e repetida na obra de arte (por exemplo), de acordo com as dimensões de sua própria capacidade e valor intelectual", etc.

"A idéia é a unidade que, em virtude da forma temporal-espacial da nossa apreensão intuitiva, foi convertida em multiplicidade."

"O conceito é como um recipiente inanimado em que, realmente, se mistura e interliga tudo o que nele se mete e do qual não se pode retirar mais do que foi introduzido. Por outro lado, a idéia provoca no que contém representações que são novas no tocante ao conceito sinônimo. Dir-se-ia um organismo vivo que se desenvolve, dotado de potência geradora e que produz o que nele não estava contido." [55]

SCHOPENHAUER viu nitidamente que não se pode chegar à "idéia", ou seja, à "imagem primordial", na minha definição, pelo mesmo caminho de um conceito ou de uma "idéia" ("idéia" no sentido kantiano de "conceito formado por noções" [56]), mas que para tal se requer um elemento, além do entendimento que formula, que "afine genialmente", como diz SCHOPENHAUER, com o que em realidade não significa outra coisa senão um estado do sentimento. Com efeito, partindo da idéia, só se pode chegar à imagem primordial prosseguindo no caminho que levou à idéia, além da culminação da própria idéia, na função contrária.

Em face da clareza da idéia, a imagem primordial tem a vantagem da sua vitalidade. É um organismo próprio e vivo, "dotado de potência geradora", uma vez que se trata de uma organização herdada da energia psíquica, um sistema sólido que não só pressupõe a expressão como a possibilidade de decorrência do processo energético. Ela caracteriza, por uma parte, o modo como decorreu o processo energético, sempre no seu estilo próprio, desde tempos remotos, e

---

[55] *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Vol. I, § 49.

[56] *Kritik der reinen Vernunft,* ed. KEHRBACH, pág. 279.

possibilita, ao mesmo tempo, a reafirmação do transcurso legítimo, ao tornar também possível uma total apreensão ou captação psíquica das situações a que a vida pode sempre dar continuidade. Constitui como que uma réplica ao *instinto*, que é um atuar segundo uma conveniência, mas que pressupõe a captação, tanto pelo sentido como pela finalidade, da situação em jogo. Essa apreensão da situação dada garante a imagem primordial existente *a priori*. Oferece a fórmula apropriada, sem a qual seria impossível a apreensão de um novo estado de coisas.

Imagem da Alma. A imagem da alma constitui um caso especial entre as imagens (ver acima) psíquicas que o inconsciente produz. Assim como a *persona*, a aparência externa, é representada em sonhos pela imagem de determinadas pessoas que evidenciam, de forma bastante acentuada, as qualidades correspondentes, também a alma, a disposição íntima, é representada pelo inconsciente através de determinadas pessoas que possuem as qualidades correspondentes da alma. A essa imagem chama-se imagem da alma. Por vezes, trata-se de pessoas completamente desconhecidas ou de personagens mitológicos. Regra geral, entre homens, a alma é representada pelo inconsciente como pessoa do sexo feminino e entre mulheres como pessoa do sexo masculino. Nos casos em que a individualidade é inconsciente e está, portanto, associada à alma, esta reveste-se de um caráter homossexual. Em todos os casos em que se observa identidade com a *persona* (ver *Alma*) e em que, portanto, a alma é inconsciente, a imagem da alma aparece transferida para uma pessoa real. Esta pessoa é objeto de um amor intenso ou de um ódio igualmente intenso (ou de temor, também). A influência que essa pessoa exerce tem um caráter de coisa imediata e dominante, uma vez que suscita sempre réplicas afetivas. O afeto tem sua origem no fato de ser impossível uma adaptação consciente ao objeto que representa a imagem da alma. Devido à impossibilidade de uma relação objetiva e à sua inexistência, a libido é estancada e explode numa descarga afetiva. Os afetos estão sempre presentes, onde quer que haja uma adaptação fracassada. A adaptação consciente ao objeto que representa a imagem da alma é impossível, justamente porque a alma é inconsciente em relação ao sujeito. Se fosse consciente, poderia diferenciá-la do objeto, eliminando assim os efeitos imediatos do objeto, uma

vez que tais efeitos provêm da projeção da imagem da alma no objeto.[57]

Como veículos reais da imagem da alma, para o homem o melhor de todos é a mulher, devido à qualidade feminina de sua alma, e para a mulher é o homem. Onde se verificar uma relação incondicional, de efeitos mágicos, por assim dizer, entre os sexos, trata-se de uma projeção da imagem da alma. Sendo muito freqüentes essas relações, também com muita freqüência a alma será inconsciente, quer dizer, para muitas pessoas seu comportamento será um tanto inconsciente, relativamente aos processos psíquicos inferiores. Como essa inconsciência está sempre emparelhada à concomitante identificação total com a *persona*, é óbvio que tal identificação será freqüente. Isto coincide com a realidade na medida em que, efetivamente, muitos se identificam totalmente com sua disposição exterior, faltando-lhes, por conseguinte, uma relação consciente com seus processos íntimos. É indubitável que também se verifica o caso inverso, quer dizer, o caso em que a imagem da alma não é projetada, conservando-se no sujeito e dando assim lugar a uma identificação com a alma, na medida em que o sujeito em questão se convence de que a maneira e o modo como se comporta, a respeito de seus processos interiores, constitui seu caráter único e verdadeiro. Nesse caso, a *persona* será projetada, em virtude do seu caráter inconsciente, verificando-se essa projeção num objeto do mesmo sexo, o que está na base de muitos casos de homossexualismo mais ou menos latente, mais ou menos declarado, ou de transferências paternas, entre homens, e maternas, entre mulheres. Tais casos observam-se sempre em indivíduos de adaptação exterior defeituosa e de relativa desconexão, pois a identificação com a alma dá origem a uma disposição que se orienta, acentuadamente, pela percepção de processos inferiores, assim se privando o objeto de sua influência condicionante.

Se a imagem da alma for projetada, tem lugar uma incondicional vinculação objetiva ao objeto. Se não for, sobrevém um estado de desajustamento, descrito em parte por FREUD como *narcisismo*. A projeção da imagem da alma dispensa que nos ocupemos dos processos interiores, na medida em que o comportamento do objeto concorde com a

---

[57] Cf. JUNG, *Die Psychologie der Ubertragung.*

imagem da alma. O sujeito fica assim em condições de viver sua *persona* e de continuar seu desenvolvimento. A longo prazo, será difícil, por certo, que se encontre sempre o objeto em condições de corresponder às exigências da imagem da alma, embora haja mulheres que, com desprezo da própria vida, conseguem representar durante muito tempo, para seus maridos, a imagem da alma. Para isso, são ajudadas pelo sentido biológico feminino. O mesmo pode um homem fazer por sua mulher, inconscientemente, apenas com a diferença de que isso o impelirá para fatos e ações que, no bom e no mau, estarão, em última análise, por cima de sua verdadeira capacidade. Também acorre em sua ajuda o instinto biológico masculino. Se a imagem da alma não for projetada, com o tempo terá lugar uma diferenciação realmente patológica na relação com o inconsciente. O sujeito é inundado, num grau cada vez maior, pelos conteúdos inconscientes que, devido à relação insuficiente com o objeto, não pode valorizar nem elaborar, de maneira nenhuma. Isso é compreensível, pois não há dúvida que tais conteúdos prejudicam imenso a relação com o objeto. Claro que essas duas disposições constituem casos extremos, entre os quais se situam as disposições normais. É sabido que o indivíduo normal de maneira alguma se caracteriza pela claridade especial, pureza e profundidade de seus fenômenos psicológicos, quando não pela superficialidade e inconsistência geral dos mesmos. Nos indivíduos em que a disposição exterior evidencia um caráter bondoso e não-agressivo, a imagem da alma tem, regularmente, um caráter maligno. Disso é um exemplo literário a mulher demoníaca que acompanha Zeus na *primavera olímpica* de SPITTELER. O homem depravado é, amiúde, para as mulheres idealistas, o veículo da imagem da alma, daí resultando as "fantasias salvadoras" que são freqüentes em tais casos. O mesmo acontece com os homens, entre os quais a prostituta aparece com o resplendor da glória da alma que tem de ser salva.

Imaginação. Ver *Fantasia.*

Impulso. Quando nesta ou noutras obras falo de impulso, refiro-me ao que vulgarmente se entende por tal, quer dizer: à *necessidade* de certas atividades. A necessidade pode ter sua origem num estímulo interior ou num estímulo exterior que ponha em ação, psiquicamente, o mecanismo do impulso; ou, então, em motivos orgânicos situados para além

da esfera de relações causais da psique. É *impulsivo* todo e qualquer fenômeno psíquico que não tenha sua origem em causas impostas por um desígnio da vontade, mas numa necessidade dinâmica, quer provenha diretamente de fontes orgânicas e, portanto, extrapsíquicas, quer esteja essencialmente condicionada pelas energias suscitadas, somente, pelo desígnio volitivo. Neste último caso, com uma limitação: o resultado produzido excede o efeito proposto pelo desígnio volitivo. Em meu entender, devem-se incluir no conceito de impulso os processos psíquicos de cuja energia a consciência não dispõe.[58] Segundo este critério, incluiremos, pois, entre os processos impulsivos, tanto as *afeições* (ver atrás) como os processos do *sentir* (ver adiante). Os processos psíquicos que, em circunstâncias correntes, são funções volitivas, quer dizer, submetidas por completo ao controle da consciência, podem converter-se, em circunstâncias anormais, em processos impulsivos, ao serem dotados de uma energia inconsciente. Este fenômeno verifica-se sempre nos casos em que o âmbito da consciência está condicionado pela repressão dos conteúdos incompatíveis ou quando, em conseqüência de fadiga, intoxicação ou, de modo geral, qualquer processo cerebral de natureza patológica, ocorre um *"abaissement du niveau mental"* (JANET), o que, numa palavra, quer dizer: quando a consciência já não controla ou ainda não controla os processos mais fortemente acentuados.

Eu preferia chamar automáticos aos processos que, em determinado período de tempo, foram conscientes no indivíduo, mas acabaram por *automatizar-se,* em lugar de chamar--lhes processos impulsivos. Na realidade, jamais se comportam normalmente como impulsos, uma vez que, em circunstâncias normais, nunca aparecem de um modo urgente e compulsivo. Isso só acontece quando se lhes insufla uma energia a eles estranha.

Inconsciente, O. O conceito de inconsciente é, quanto a mim, um conceito *exclusivamente psicológico,* não um conceito filosófico no sentido de uma noção metafísica. O inconsciente, em meu entender, é um conceito limite psicológico, no qual estão abrangidos todos os conteúdos ou processos psíquicos que não são conscientes, quer dizer, que

---

[58] Cf. JUNG, *Instinkt und Unbewusstes,* em *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume,* 1948, págs. 259 e segs.

não estão referidos ao Eu de um modo perceptível. Só podemos falar, em geral, da existência de processos inconscientes se nos basearmos, única e exclusivamente, na experiência, sobretudo na experiência psicológica que demonstra, de um modo que não deixa lugar a dúvida de nenhuma espécie, que num caso, por exemplo, de amnésia histérica, o Eu nada sabe sobre a existência de vastos complexos psíquicos, mas que um simples procedimento hipnótico é capaz de promover, num instante, a reprodução completa do conteúdo extraviado. Milhares de experiências dessa natureza justificaram, afinal, o direito de falarmos da existência de conteúdos psíquicos inconscientes. A questão de apurar em que estado se encontra um conteúdo inconsciente, na medida em que não esteja associado à consciência, foge a toda possibilidade de conhecimento. Não há lugar para conjeturas e fantasias a tal respeito, pois outra coisa não são as hipóteses da cerebração, do processo fisiológico, etc. Também é inteiramente impossível calcular as dimensões do inconsciente, quer dizer, quais os conteúdos por ele abrangidos. Neste ponto, só a experiência decide. É por meio desta que sabemos, em primeiro lugar, que os conteúdos conscientes se podem converter em inconscientes em virtude de uma perda de valor energético. É esse o processo normal do esquecimento. A experiência diz-nos que esses conteúdos não se perdem, simplesmente, no limiar da consciência, visto que, por vezes, passados muitos anos, emergem de seu afundamento em circunstâncias próprias, em sonhos, por exemplo, em estado hipnótico, como a criptomnésia,[60] ou quando o conteúdo esquecido é reavivado por meio de associações.

A experiência também nos ensina que os conteúdos conscientes podem ficar submersos, sem que sofram grandes perdas em seu valor, para além do limiar da consciência, em virtude de um esquecimento intencional — aquilo a que FREUD chamou a *repressão* de um conteúdo penoso. Um efeito semelhante é produzido pela dissociação da personalidade, pela dissolução da unidade da consciência, em virtude da vio-

---

[60] Cf. FLOURNOY, *Des Indes à la Planète Mars*, 1900. *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, em *Archives de Psychologie*, 1901, Tomo I, pág. 101. JUNG, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*. Cf. também o artigo sobre *Kryptomnesie*.

lência de uma afeição, por um *nervous shock* ou pelo colapso da personalidade na esquizofrenia (BLEULER).

Sabemos ainda pela experiência que há percepções sensíveis que, devido à sua reduzida intensidade ou a um desvio da atenção, não chegam a atingir o nível da apercepção consciente, convertendo-se, não obstante, em conteúdos psíquicos, graças à apercepção inconsciente, o que, por seu turno, está demonstrado pela hipnose. O mesmo pode acontecer com determinadas conseqüências e outras combinações que se conservam inconscientes, devido à sua reduzida valorização ou desvio de atenção. Finalmente, a experiência ensina-nos que existem conexões psíquicas inconscientes, imagens míticas, por exemplo, que por nunca terem sido objeto da consciência têm de revelar sua origem na atividade inconsciente.

Estas são as bases que a experiência nos oferece para admitir a existência dos conteúdos inconscientes. Mas não nos pode dizer o que, *possivelmente*, há de ser conteúdo inconsciente. Não fará sentido estabelecer aqui suposições, pois o que possa ou não ser conteúdo inconsciente é inteiramente imprevisível. Qual é o limite inferior de uma percepção sensorial subliminar? Existe alguma medida que possa determinar a delicadeza ou o âmbito das combinações inconscientes? Quando é que um conteúdo esquecido se pode considerar extinto? Não há resposta alguma para estas perguntas.

Contudo, a experiência que adquirimos sobre a natureza dos conteúdos inconscientes permite certa classificação, em termos genéricos. Podemos distinguir um inconsciente *pessoal*, que abrange todas as aquisições da existência pessoal, isto é, tudo o que é esquecido, reprimido, percebido, pensado e sentido para além do limiar da consciência. Além desses conteúdos pessoais inconscientes, existem outros que não provêm de aquisições pessoais, mas da possibilidade herdada do funcionamento psíquico, quer dizer, da estrutura cerebral herdada. São as conexões míticas, os motivos e imagens que, a todo momento, podem reaparecer sem tradição histórica nem prévia migração. A esses conteúdos chamo o *inconsciente coletivo*. Tal como os conteúdos conscientes, os inconscientes surgem-nos empenhados numa atividade determinada, conforme a experiência nos revela. Assim como da atividade psíquica consciente resultam determinados

produtos, também a atividade inconsciente revela os seus produtos, como os sonhos e fantasias, por exemplo. Não faz sentido especular sôbre a medida de participação do consciente nos sonhos. Um sonho é algo que se nos apresenta, não que criamos conscientemente. É certo que a reprodução consciente ou a própria percepção introduzem alterações importantes, mas sem apagar o fato básico da atividade produtiva de origem inconsciente.

A relação fundamental que se estabelece entre os processos inconscientes e a consciência tem de ser considerada de natureza *compensatória* (ver atrás), na medida em que faz emergir do processo inconsciente, conforme a experiência nos ensina, o material subliminar que corresponde à situação consciente, isto é, toda a constelação de conteúdos que, se tudo fosse consciente, não poderia faltar no quadro da situação consciente. A função compensatória do inconsciente revela-se de um modo tanto mais claro quanto mais unilateral for a disposição consciente, do que a patologia nos oferece muitos exemplos.

Individuação. O conceito de individuação não representa papel de somenos em nossa psicologia. De modo geral, pode-se dizer que a individuação é o processo de constituição e particularização da essência individual, especialmente, o desenvolvimento do indivíduo — segundo o ponto de vista psicológico — como essência diferenciada do todo, da psicologia coletiva. A individuação é, portanto, um *processo de diferenciação* cujo objetivo é o desenvolvimento da personalidade individual. A necessidade de individuação é natural, enquanto o impedimento da individuação por uma normalização exclusiva ou preponderante, de acordo com os padrões coletivos, será prejudicial para a atividade vital do indivíduo, para a sua vivência pessoal. Ora, a individualidade é uma característica física e fisiologicamente dada, que terá de expressar-se também, naturalmente, de um modo psicológico. Um impedimento essencial da individualidade acarreta, portanto, uma atrofia artificial. É evidente, pois, que um grupo social formado de indivíduos atrofiados não pode ser uma instituição salutar nem apta para a vida, pois só as sociedades capazes de manterem sua coesão íntima e seus valores coletivos, dando simultaneamente ao indivíduo a máxima liberdade possível, podem ter probabilidade de existência duradoura. Como o indivíduo não é apenas um ser singular, pressu-

pondo-se também relações coletivas em sua existência, o processo de individuação não leva ao *isolamento,* mas a uma consistência coletiva mais intensa.

O processo coletivo de individuação está intimamente ligado à chamada *função transcendente,* uma vez que esta fornece as diretrizes da evolução individual, impossíveis de obter através das normas coletivas. (Ver *Símbolo.*)

A individuação não pode constituir, sob pretexto algum, a finalidade exclusiva da educação psicológica. Antes da individuação poder ser proposta como finalidade, já terá sido preciso alcançar primeiro o fim educativo da adaptação ao mínimo de normas coletivas, imprescindíveis para uma existência em sociedade. Se pretendermos que uma planta atinja o maior desenvolvimento possível de suas características peculiares, teremos de facilitar-lhe primeiro as condições que promovam o seu crescimento no solo em que foi plantada. A individuação está sempre em contraste, maior ou menor, com a norma coletiva, pois subentende a eliminação ou diferenciação do todo e a formação do particular, não de uma particularidade *procurada,* mas de uma que se funda aprioristicamente na disposição. Entretanto, o contraste com a norma coletiva só é aparente, pois se procedermos a uma observação mais atenta veremos que o ponto de vista individual *não aparece em contraste* com a norma coletiva, mas apenas revela *outra* orientação. Com efeito, o caminho individual não pode estar, absolutamente, em contraste com a norma coletiva, pois só outra *norma* oposta o poderia fazer. Mas o caminho individual não constitui, de fato, uma norma. Entende-se por norma a totalidade dos caminhos individuais, e só terá direito à existência e efeito vital estimulante quando existam, em geral, caminhos individuais que, de dia para dia, queiram orientar-se de acordo com uma norma. Uma norma é inteiramente inútil quando possui validade absoluta. Um verdadeiro conflito com a norma coletiva só ocorre quando um caminho individual é elevado à categoria de norma, o que realmente constitui a intenção evidente do extremo individualismo. Semelhante propósito é patológico, naturalmente, e francamente contrário à vida. Portanto, nada tem que ver com a individuação, que segue, sem dúvida, pelo caminho lateral e, por isso mesmo, necessita orientar-se no que diz respeito à sociedade e ao estabelecimento de ligações vitalmente necessárias com os demais indivíduos na

sociedade. A individuação redunda, assim, numa apreciação valorativa natural das normas coletivas, ao passo que para uma orientação vital exclusivamente coletiva a norma acabará por ser, cada vez mais, um fator supérfluo, com o que a sua verdadeira moralidade vai a pique. *Quanto mais forte for a normalização coletiva do homem, tanto maior será a sua imoralidade individual.* A individuação coincide, portanto, com o desenvolvimento da consciência, desde o seu *estado de identidade* original. (Ver *Identidade.*) Por individuação entende-se, pois, uma ampliação da esfera da consciência e da vida psicológica consciente.

Individualidade. Entendo por *individualidade* a unicidade e particularidade do indivíduo, em qualquer aspecto psicológico. Individual é tudo o que não é coletivo, quer dizer, o que só corresponde a um e não a um grupo considerável de indivíduos. Dificilmente poderíamos atribuir individualidade aos elementos psicológicos, evidenciando-se, pelo contrário, a individualidade, em suas combinações e agrupamentos peculiares e únicos (ver *Indivíduo*).

Indivíduo. O indivíduo é o ser singular; o indivíduo psicológico caracteriza-se por sua psicologia peculiar e, em certa medida, única. A peculiaridade da psique individual revela-se menos em seus elementos que em suas complexas configurações. O indivíduo (psicológico) ou a individualidade psicológica existe inconscientemente *a priori* e só conscientemente quando exista uma consciência da peculiaridade, isto é, quando há uma diferença consciente, a respeito dos outros indivíduos. Tal como a individualidade física, a psíquica também é dada como um correlato, mas, como dissemos, apenas inconscientemente, de imediato. Exige-se um processo consciente de diferenciação, de *individuação* (ver acima), a fim de tornar consciente a individualidade, ou seja, para desligá-la da identidade com o objeto. A identidade da individualidade com o objeto equivale à sua inconsciência. Ora, se o indivíduo for inconsciente não haverá um indivíduo psicológico, mas, simplesmente, uma psicologia coletiva da consciência. Neste caso, a individualidade inconsciente aparece identificada com o objeto, projetada no objeto. Por conseguinte, o objeto reveste-se de um valor exagerado e atua com uma determinação demasiado intensa.

Intelecto. É o *pensamento* (ver adiante) *dirigido.*

Introjeção. A palavra introjeção foi apresentada por AVENARIUS [60] como termo correspondente a *projeção.* Contudo, a *transferência* de um conteúdo subjetivo para um objeto, que se queira designar por esse termo, encontra-se igualmente expressa no conceito de projeção, pelo que conviria conservar para este processo o termo "projeção". FERENCZI já defendeu o conceito de introjeção como contraposto à "projeção", quer dizer, como inclusão do objeto no âmbito do interesse subjetivo, ao passo que projeção significa uma transposição dos conteúdos subjetivos para o objeto. [61] "Ao passo que o paranóico expulsa do Eu tudo quanto o impressione desfavoravelmente, o neurótico acolhe em si tudo o que puder do mundo exterior e o converte em objeto de suas fantasias inconscientes." Ao primeiro mecanismo dá-se o nome de projeção, ao segundo introjeção. A introjeção é uma espécie de "processo de aglutinação", uma "ampliação do círculo de interesses". Para FERENCZI, a introjeção também é um fenômeno normal. Do ponto de vista psicológico, a introjeção é, portanto, um processo de *assimilação* (ver atrás), ao passo que a projeção constitui um processo de dissimilação. A introjeção subentende uma assimilação do objeto ao sujeito; a projeção, pelo contrário, uma diferenciação entre objeto e sujeito, em virtude de um conteúdo subjetivo que se projeta no objeto. A introjeção é um fenômeno da extroversão, uma vez que, para a assimilação do objeto, é preciso uma compenetração, uma ocupação efetiva do objeto. Podem-se distinguir uma introjeção *ativa* e uma *passiva;* na primeira forma, estão incluídos os processos de transferência, no tratamento da neurose, sobretudo nos casos em que o objeto exerce uma atração absoluta sobre o sujeito. Na segunda forma, inclui-se a *compenetração* como processo de adaptação.

Introversão. Entendo por introversão o trânsito de *libido* (ver adiante) de fora para dentro. Dessa maneira, fica expressa uma relação negativa entre sujeito e objeto. Os indivíduos dotados de uma disposição introvertida pensam, sentem e agem de um modo que deixa claramente transparecer o fato da motivação partir do sujeito, ao passo que ao

---

60 *Der menschliche Weltbegriff,* 1905, págs. 25 e segs.

61 FERENCZI, *Introjektion und Übertragung,* 1910, págs. 10 e segs.

objeto é atribuído um valor secundário. A introversão pode ter um caráter quer mais intelectual, quer mais sentimental, assim como pode ser caracterizada tanto pela intuição como pela percepção. A introversão é *ativa* quando o sujeito *quer* criar obstáculos ao objeto, e *passiva* quando o sujeito não é capaz de reintegrar no objeto a libido que do objeto reflui. Se a introversão for habitual, podemos falar de um *tipo introvertido*. (Ver *Tipo*.)

Intuição. Palavra que deriva do latim *intueri* (estudar atentamente) e que corresponde, em minha opinião, a uma função básica da Psicologia. (Ver *Função*.) A intuição é a função psicológica que se ocupa de transmitir percepções *através do inconsciente*. Tudo pode ser objeto dessas percepções, tanto os objetos interiores como os exteriores e suas respectivas conexões. A peculiaridade da intuição reside no fato de não ser percepção sensorial, nem sentimento, nem conclusão intelectual, se bem que possa apresentar-se sob essas formas. Na intuição, qualquer conteúdo nos é oferecido como um todo coeso, sem que sejamos capazes de dizer ou averiguar, de imediato, como teria chegado a formar-se. A intuição é uma espécie de adaptação instintiva de qualquer conteúdo. Tal como a *percepção* (ver adiante), é uma função perceptiva *irracional* (ver adiante). À semelhança da percepção, seus conteúdos possuem o caráter do que está dado, em contraste com o caráter do que é "derivado", ou do que é "gerado", próprio dos conteúdos do sentir e do pensar. Daí resulta o caráter de segurança e de certeza do conhecimento intuitivo, o que levou SPINOZA a considerar a "*scientia intuitiva*" como a forma suprema de todo conhecimento. [62] A intuição tem de comum com a percepção essa qualidade, cujo fundamento físico serve de base e causa à sua certeza. Igualmente se baseia a certeza da intuição num determinado estado psíquico de coisas, cuja constituição e disponibilidade ocorreram inconscientemente. A intuição apresenta-se sob uma forma *subjetiva* ou uma forma *objetiva;* a primeira é uma percepção de estados de coisas psíquicos e inconscientes, de proveniência essencialmente subjetiva, e a segunda é uma percepção de estados de coisas que têm por base a apreensão subliminar dos objetos, bem como os sentimentos e pensamentos subliminares que os objetos provocaram. De-

[62] Tal como BERGSON.

vemos distinguir também uma forma *concreta* e uma *abstrata* de intuição, segundo o grau em que a percepção participe. A intuição concreta transmite percepções que se referem à efetividade das coisas, ao passo que a intuição abstrata comunica a percepção de conexões ideais. A intuição concreta é um processo de reação, uma vez que ocorre em resultado imediato de um determinado estado de coisas. Pelo contrário, a intuição abstrata necessita — tal como a percepção abstrata — de um elemento de direção, uma vontade ou um propósito bem definido.

A intuição é, tal como a percepção, um fenômeno característico da psicologia infantil e primitiva. Perante uma impressão perceptiva fortemente acentuada, transmite à criança e ao primitivo a percepção de imagens míticas, de fases prévias das *idéias* (ver atrás). A intuição comporta-se de um modo compensatório em relação à percepção e, tal como esta, constitui a matriz onde o pensar e o sentir se desenvolvem como funções racionais. A intuição é uma função irracional, conquanto seja possível decompô-la, ulteriormente, em seus múltiplos componentes, levando assim a sua constituição a uma concordância com as leis racionais. Os indivíduos que têm sua disposição geral orientada pelo princípio de intuição, quer dizer, de acordo com as percepções obtidas por meio do inconsciente, estão incluídos no *tipo intuitivo* [63] (ver *Tipo*). Segundo a valorização da intuição de fora para dentro, em forma de conhecimento ou visão íntima, ou de dentro para fora, em forma de ação e realização, assim se podem distinguir intuitivos introvertidos ou extrovertidos. Em casos anormais, verificam-se uma acentuada fusão e um estado bastante condicionado por conteúdos do inconsciente coletivo, o que possibilita ao tipo intuitivo a adoção de uma forma aparente, extremamente irracional e inconcebível.

Irracional. Emprego este conceito não no sentido de *anti-racional*, mas no de *extra-racional*, quer dizer, do que não tem fundamento racional. Aqui se incluem os fatos elementares, como, por exemplo, que a Terra tem uma Lua, que o cloro é um elemento, que a água atinge sua máxima densidade por volta dos 4 graus centígrados, etc. Irracional é também o *casual* ou *fortuito*, se bem que a causalidade ra-

---

[63] Os merecimentos pela descoberta da existência deste tipo cabem a M. MOLTZER.

cional seja suscetível de comprovação *ulterior*. O irracional é um fator do Ser que pode ser gradualmente deslocado, sem dúvida, em virtude da complexidade da explicação racional, mas acaba complicando de tal maneira a explicação que ultrapassa os limites da capacidade compreensiva do pensar racional, antes de ter podido abranger a totalidade do mundo com a lei da razão. Uma explicação totalmente racional de um objeto que *é* (portanto, não apenas proposto) constitui uma utopia ou um ideal. Só um objeto proposto pode ser explicado racionalmente em sua totalidade, pois não se situa como tal de antemão e é tão-só proposto pela razão do pensamento. A ciência empírica também propõe objetos racionalmente limitados, uma vez que, com a deliberada exclusão do casual, não considera o objeto real como um todo, mas apenas uma parte do mesmo, destacada para a consideração racional. Assim, o pensamento é racional como *função dirigida*, o mesmo acontecendo ao sentimento. Ora, se essas funções não se limitam a uma seleção racionalmente condicionada de objetos, de qualidades de objetos ou de relações entre objetos, mas ao que é contingente ou casualmente percebido, o que nunca falta no objeto real, ficam nesse caso privadas de direção, perdendo algo de seu caráter racional ao darem abrigo ao casual. Assim, tornam-se parcialmente irracionais. O pensamento e o sentimento que se limitam a percepções fortuitas, e que por isso mesmo são irracionais, constituem, por sua vez, um pensar e um sentir *intuitivos* ou *perceptivos*. Tanto a *intuição* como a *percepção* constituem funções psicológicas que atingem sua perfeição no *perceber absoluto* do que acontece, efetivamente. De acordo com sua essência, têm de cingir-se, portanto, a toda possibilidade, à contingência absoluta. Logo, têm de renunciar completamente à direção racional. Considero-as, por conseguinte, funções irracionais, em contraste com o pensar e o sentir. Essas funções atingem sua perfeição máxima na total coincidência com as leis racionais.

Embora o irracional jamais possa, como tal, ser objeto de uma ciência, é de grande importância, porém, para a Psicologia prática, fixar exatamente o fator de irracionalidade, pois a Psicologia prática estabelece muitos problemas que não podem ser racionalmente solucionados. Trata-se dos problemas que é preciso superar pelo caminho da irracionalidade, quer dizer, por um processo que não corresponde a qualquer lei da razão. Pela esperança exclusiva ou pela con-

vicção de que para todo e qualquer conflito tem que haver uma possibilidade racional de conciliação, corre-se o perigo de impedir uma verdadeira solução de natureza irracional (ver *Racional*).

Libido. [64] Por *libido* entendo a *energia psíquica*. Energia psíquica é a intensidade do processo psíquico, seu *valor psicológico*. Não significa isto um valor outorgado de natureza moral, estética ou intelectual. O valor psicológico é calculado, simplesmente, segundo sua força *determinante*, a qual se manifesta em certos efeitos psíquicos ("aproveitamentos"). Também não considero a libido uma *força psíquica*, como tem sido errônea e freqüentemente interpretado pelos críticos. Não realizo a hipóstase do conceito de energia, porquanto a uso, antes, como um conceito para intensidades ou valores. A questão de saber se há ou não uma força psíquica específica nada tem a ver com o conceito de libido. Emprego muitas vezes, indistintamente, os termos libido e "energia". Na nota de pé de página, indico os títulos das obras em que justifico pormenorizadamente o uso da palavra libido para designar a energia psíquica.

Orientação. Entendo por orientação o princípio geral de uma *disposição* (ver atrás). Toda disposição se orienta de acordo com um determinado ponto de vista, quer consciente, quer inconsciente. Uma dada disposição de poder orienta-se segundo o ponto de vista do poder do Eu sobre as influências e condições opressoras. Uma disposição pensativa será orientada, por exemplo, de acordo com o princípio lógico, como sua lei suprema. Uma disposição perceptiva orientar-se-á segundo a percepção sensorial dos fatos dados.

"Participation Mystique". Esta expressão é da autoria de LÉVY-BRUHL. [65] Entende-se por *"participation mystique"* um modo peculiar de vinculação psíquica ao objeto. Consiste no sujeito não conseguir diferenciar-se nitidamente do objeto, vinculando-se a ele em virtude de uma relação direta a que poderíamos dar o nome de identidade parcial. Essa identificação baseia-se numa unidade *a priori* do objeto e do

---

[64] Cf. JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 3.ª edição, 1938, págs. 119 e segs., e *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 1948, págs. 7 e segs.

[65] LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912.

sujeito. Portanto, a "*participation mystique*" é um remanescente desse estado primordial. Não abrange a totalidade das relações entre sujeito e objeto, mas só determinados casos, nos quais se observa o fenômeno dessa curiosa relação. Naturalmente, onde melhor se pode observar êsse fenômeno é entre os primitivos. Mas também é muito freqüente entre povos civilizados, ainda que de um modo não tão intenso nem extenso. Via de regra, nos homens cultos, só se observa entre pessoas e raramente entre pessoas e coisas. No primeiro caso, constitui uma relação de transferência, por assim dizer, em que o objeto (habitualmente) se arroga uma virtude mágica, até certo ponto, quer dizer, incondicional, sobre o sujeito. No segundo caso, trata-se de um efeito semelhante numa coisa ou, então, de uma espécie de identificação com uma coisa ou com a idéia da mesma.

Pensamento. É o conteúdo ou material da *função de pensar* (ver adiante), mediante a discriminação de um pensar determinado.

Pensar, O. Entendo *o pensar* como uma das quatro funções psicológicas fundamentais. (Ver *Função.*) O pensar é aquela função psicológica que, em conformidade com suas próprias leis, estabelece uma conexão (conceptual) nos conteúdos de representação dados. É uma função aperceptiva pelo que, como tal, reclama que nela se distingam um aspecto *ativo* e um *passivo* de atividade pensante. O pensar ativo é uma ação da vontade, ao passo que o passivo é um acontecer. No primeiro caso, submeto os conteúdos das representações a um ato de julgamento voluntário; no segundo caso, as conexões conceptuais ordenam-se e formam juízos que podem estar em contradição com as minhas intenções, não corresponder aos fins que tenho em vista, pelo que, para mim, estão destituídos do sentimento de direção, embora eu possa chegar, posteriormente, a reconhecer a direção dos mesmos, mediante um ato *ativo* de apercepção. O pensar ativo corresponderia, portanto, ao meu conceito de *pensar dirigido.*[66] O pensar passivo está insuficientemente caracterizado como um *fantasiar,* na minha obra citada. Hoje, defini-lo-ia, antes, como pensar *intuitivo.*[67]

---

[66] JUNG, *Wandlungen und Symbole der Libido,* págs. 7 e segs.
[67] *Loc. cit.*, pág. 19.

O mero alinhamento de representações, que certos psicólogos designam como pensar *associativo*, não é para mim pensar, mas simples *representação*. Em minha opinião, só deveríamos falar de pensar nos casos em que se trate de um encadeamento de representações por parte de um conceito, quer dizer, sempre que se observe um ato judicativo, quer esse ato corresponda ou não ao nosso propósito.

À faculdade de pensar dirigido ou ativo, chamo *intelecto;* e à faculdade de pensar passivo ou não-dirigido, chamo *intuição intelectual*. Designo também o pensar dirigido, o intelecto, como função *racional* (ver adiante), uma vez que, segundo o pressuposto das normas racionais de que tenho consciência, é uma função que ordena em conceitos os conteúdos das representações. Pelo contrário, o pensar não-dirigido, a intuição intelectual, é para mim uma função *irracional* (ver atrás), na medida em que julga e ordena os conteúdos das representações segundo normas que me são inconscientes, ignoradas, portanto, como racionais. Contudo, num determinado caso, posso reconhecer posteriormente que o ato de julgamento intuitivo corresponde também à razão, embora ocorra por um caminho que me parece irracional.

Por pensar próprio do sentimento não entendo o pensar intuitivo, mas um pensar que depende diretamente do sentir e, portanto, um pensar que não obedece a seu próprio princípio lógico e subordina-se, antes, ao princípio do sentir. No pensar sentimental, as leis da Lógica só se observam aparentemente. Na realidade, ficam anuladas em favor dos propósitos do sentimento.

Percepção. Para mim, a percepção é uma das funções psicológicas fundamentais (ver *Função*). WUNDT também incluiu a percepção entre os fenômenos psíquicos elementares.[68]

A percepção é aquela função psicológica que transmite um estímulo físico percebido. Convém estabelecer uma rigorosa diferença entre percepção e *sentimentos*, uma vez que o sentimento é um processo inteiramente distinto que, por

[68] Sobre a história do conceito de percepção, ver WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, I, 1902, págs. 350 e segs. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 1894. VILLA, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, 1902. V. HARTMANN, *Die moderne Psychologie*, 1901.

exemplo, pode adicionar-se à percepção como "tônica sentimental". A percepção não se limita ao estímulo físico externo, mas também ao interior, isto é, às alterações que se operam nos órgãos internos. Assim, a percepção é, em primeiro lugar, *sensorial*, quer dizer, percepção através dos órgãos dos sentidos e do "sentido do corpo" (percepção cinestésica, vasomotriz, etc.). Por uma parte, é um elemento da representação, ao transmitir a esta a imagem perceptiva do objeto exterior; e é um elemento do sentimento, por outra parte, ao incutir-lhe, pela percepção da alteração física, o caráter afetivo (ver *Afeição*). Ao transmitir a percepção à consciência, a alteração física representa também os impulsos fisiológicos. Mas, sendo uma simples função perceptiva, não é idêntica a esses impulsos.

Convém distinguir entre percepção sensorial, ou concreta, e percepção abstrata. Na primeira, estão incluídas as formas acima mencionadas. A segunda, por sua vez, é uma espécie de percepção subtraída ou, melhor, isolada dos outros elementos psicológicos. A percepção concreta jamais se apresenta "pura", mas sempre misturada a representações, sentimentos e pensamentos. Por seu turno, a percepção abstrata representa uma espécie diferenciada de percepção que poderíamos classificar de "estética", na medida em que, obedecendo ao seu próprio princípio, isola-se de todas as interferências diferenciais do objeto percebido, assim como das intromissões subjetivas de sentimentos e pensamentos, elevando-se desse modo a um grau de pureza que nunca se atribui à percepção concreta. Por exemplo, a percepção concreta de uma flor nunca transmite apenas a percepção da flor, mas também a percepção da haste, das folhas, do local onde se encontra, etc. Em seguida, mistura-se também com os sentimentos de prazer ou desagrado suscitados pela visão ou com as percepções olfativas simultaneamente captadas, e ainda, por exemplo, com os pensamentos que digam respeito à classificação botânica da espécie. A percepção abstrata, pelo contrário, eleva imediatamente a característica sensorial mais acentuada da flor, sua luminosa coloração vermelha, por exemplo, à categoria de conteúdo único ou principal da consciência, isolado de todas as intromissões que se insinuem. A percepção abstrata é, sobretudo, característica do artista. Como todas as abstrações, é um produto da diferenciação de funções e, portanto, algo que não é original. A forma funcional original é sempre concreta, quer dizer,

mista (ver *Arcaísmo* e *Concretismo*). Como tal, a percepção concreta é um fenômeno reativo. Por seu lado, a percepção abstrata, como todas as abstrações, jamais renuncia à vontade, quer dizer, ao elemento diretor. A vontade que se atém à abstração perceptiva constitui a expressão e a ação da *disposição perceptiva estética.*

A percepção caracteriza com bastante intensidade a essência da criança e do primitivo, uma vez que predomina, em todo caso, sobre o pensar e o sentir, ainda que não aconteça o mesmo, forçosamente, no tocante à intuição. Por minha parte, concebo a percepção como percepção consciente, e a intuição como percepção inconsciente. Percepção e intuição formam, em meu entender, um par de opostos, ou duas funções que se compensam, tal como pensar e sentir. As funções do pensar e sentir desenvolvem-se como funções independentes, tanto ontogenética como filogeneticamente, a partir da percepção (e também da intuição, naturalmente, como oposto necessário da percepção).

A percepção, na medida em que constitui um fenômeno elementar, é algo simplesmente dado, não submetido às leis da razão, em contraste com o pensar e o sentir. Por isso classifico a função de perceber como função *irracional* (ver atrás), se bem que o entendimento consiga incluir em contextos racionais um grande número de percepções.

Os indivíduos que orientam sua disposição total segundo o princípio da percepção, estão incluídos no *tipo perceptivo.* (Ver *Tipo.*)

As percepções normais são relativas, quer dizer, respondem aproximadamente à intensidade do estímulo físico. Pelo contrário, as percepções patológicas não têm essa relação de equilíbrio, sendo, portanto, anormalmente fracas ou anormalmente fortes. No primeiro caso, verifica-se uma obstrução; no segundo, uma exageração. A obstrução ocorre em virtude da hegemonia de outra função; e a exageração, por causa da fusão anormal com outra função, por exemplo, com uma função ainda indiferenciada do sentir ou do pensar. O exagero perceptivo cessa, em tal caso, ao passo que a função fundida com a percepção ganha evidente destaque, por diferenciação. Exemplos muito eloqüentes nos são dados pela Psicologia da neurose, nos quais se observa com bastante freqüência uma *sexualização* de outras funções, quer dizer, uma fusão da percepção sexual com outras funções.

Persona. Ver *Alma.*

Projeção. Significa a transposição para um objeto de um processo subjetivo, em contraste com a *introjeção* (ver atrás). A projeção é, portanto, um processo de dissimilação, ao retirar-se ao sujeito um conteúdo subjetivo e assimilando este ao objeto até certo ponto. Trata-se, muito mais ainda, de conteúdos penosos, incompatíveis, de que o sujeito se desembaraça por projeção, ou de valores positivos que, por qualquer motivo — a autodepreciação, por exemplo — são inacessíveis ao sujeito. A projeção baseia-se na *identidade* (ver atrás) arcaica entre sujeito e objeto, mas só se lhe pode chamar projeção quando, como uma necessidade, se impõe a dissolução da identidade com o objeto. Quando essa necessidade ocorre, é sinal de que a identidade começou a provocar perturbações, quer dizer, a ausência do conteúdo transposto por projeção prejudica essencialmente a adaptação, impondo-se o refluxo para o sujeito do conteúdo que fora projetado. A partir desse momento, a identidade parcial contrai o caráter de projeção. Assim, o termo projeção designa um estado de identidade que se tornou perceptível e objeto de crítica, portanto, quer seja de crítica por parte do próprio sujeito, quer alheia.

Há duas espécies distintas de projeção: *passiva* e *ativa.* A primeira forma é a habitual em todas as projeções patológicas e em muitas normais que não correspondem a um propósito, que ocorrem automaticamente. Esta última forma observa-se como parte integrante e essencial do *ato de compenetração.* A *compenetração* (ver atrás) considerada como um todo é, sem dúvida, um processo de introjeção que serve para estabelecer uma relação íntima entre objeto e sujeito. Para que isso aconteça, o sujeito desprende de si um conteúdo, um sentimento, por exemplo, e fixa-o no objeto, animando este, portanto, e atraindo-o para a esfera subjetiva. A forma ativa da projeção também se observa como ato judicativo, em busca de uma separação entre sujeito e objeto. Neste caso, um juízo subjetivo é separado do sujeito, como situação válida, e transposto para o objeto, operando-se assim um distanciamento entre sujeito e objeto. A projeção é, por conseguinte, um processo de introversão, uma vez que, ao contrário da introjeção, não aciona uma inclusão e assimilação, mas uma diferenciação e separação entre sujeito e objeto. Representa, por isso, um papel da máxima impor-

tância na paranóia que, por via de regra, acaba num total isolamento do sujeito.

Psique. Ver *Alma.*

Racional. É racional tudo o que diz respeito à razão. Concebo a razão como uma disposição cujo princípio é dar forma ao pensamento, ao sentimento e à ação, de acordo com valores objetivos. Os valores objetivos são o produto da experiência média dos fatos psicológicos, por uma parte exteriores, por outra parte interiores. Essas experiências não poderiam representar, sem dúvida, "valores" objetivos se como tal não fossem "valorizados" pelo sujeito, o que já constitui um ato da razão. Ora, a disposição racional que nos permite, efetivamente, declarar válidos os valores objetivos e, com eles, a própria razão, não é obra do sujeito singular, mas da história da humanidade.

A maioria dos valores objetivos é formada por complexos de representações tradicionalmente transmitidas desde tempos imemoriais, solidamente estruturadas, em cuja organização trabalharam milênios incontáveis, com a mesma fatalidade com que a natureza do organismo vivo reage às condições médias, sempre reafirmadas, do meio ambiente, enfrentando-as com os correspondentes complexos funcionais, como, por exemplo, o olho, que em todo ser reage à natureza da luz. Seria lícito, portanto, falar de uma razão universal metafísica preexistente, se a correspondente reação do organismo vivo à ação média exterior não fosse uma condição *sine qua non* de sua existência, uma idéia que já foi expressada por SCHOPENHAUER. A razão humana não é, portanto, senão a expressão da capacidade de adaptação ao que, em termos médios, acontece e que, pouco a pouco, vai-se condensando em complexos de representações, solidamente organizados, que constituem os valores objetivos. As leis da razão são, por conseguinte, aquelas leis que caracterizam e regulam a disposição média "convenientemente" adaptada. Racional é tudo o que coincide com essas leis; *irracional* (ver atrás) é o que não se ajusta a essas leis.

O pensar e o sentir são funções racionais, na medida em que se encontram decididamente influenciados pelo fator de reflexão. Atingem sua determinação máxima ao coincidirem, o mais possível, com as leis da razão. São, por outro lado, funções irracionais aquelas cuja finalidade é uma apreensão pura, como a intuição e a percepção, pois têm de renun-

ciar, o mais possível, a tudo o que é racional, o que pressupõe a exclusão de tudo o que é extra-racional, a fim de atingirem uma apreensão integral de quanto acontece.

Redutivo. Deriva de *reduzir a.* Emprego este termo para designar o método psicológico de interpretação que não considera o produto inconsciente pelo prisma da expressão simbólica, mas como um elemento *semiótico,* indício ou sintoma de um processo. Segundo esse critério, o método redutivo trata o produto inconsciente no sentido de uma redução aos seus elementos, aos processos fundamentais, quer sejam reminiscências de eventos realmente ocorridos, quer se trate de processos elementares que afetam a psique. O método redutivo orienta-se, pois, retrospectivamente, ao contrário do *método construtivo* (ver atrás), seja num sentido histórico ou no sentido transitivo da redução de uma grandeza complexa e diferenciada ao geral e elementar. Os métodos de interpretação, tanto de FREUD como de ADLER, são redutivos, uma vez que ambos praticam uma redução a processos elementares de desejo ou propensão, de natureza, em última análise, infantil ou fisiológica, atribuindo-se necessariamente ao produto inconsciente apenas o valor de uma expressão imprópria, para a qual não deveria ser realmente empregado o termo *símbolo* (ver adiante). O efeito da redução é de resolução, no que se refere ao significado do produto inconsciente, uma vez que o reduz às suas prévias fases históricas ou o integra de novo no processo elementar de onde surgiu.

Sentimento. É o conteúdo ou material da *função de sentir* (ver adiante), mediante a discriminação de um sentir determinado.

Sentir, O. Incluo o sentir entre as quatro funções psicológicas fundamentais. Não concordo com a orientação psicológica que concebe o sentir como um fenômeno secundário, subordinado a "representações" ou percepções; tal como HÖFFDING, WUNDT, LEHMANN, KÜLPE, BALDWIN e outros, vejo no sentir uma função independente *sui generis.*[69] O

---

[69] Sobre a história do conceito de sentir e a teoria do sentimento, cf. WUNDT, *Grundriss der Psychologie,* 1902, págs. 35 e segs. NAHLOWSKY, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen,* etc., 1907. RIBOT, *Psychologie der Gefühle,* 1903. LEHMANN, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens,* 1908. VILLA, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart,* 1902, págs. 208 e segs.

sentimento é, em primeiro lugar, um processo que se verifica entre o Eu e um dado conteúdo, processo esse que concede ao conteúdo um *valor* determinado, no sentido de aceitação ou recusa ("agrado" ou "desagrado"), mas que também pode produzir-se isoladamente, por assim dizer, como uma "disposição", prescindindo do momentâneo conteúdo consciente ou das momentâneas percepções. Este último processo pode-se referir, causalmente, a antigos conteúdos da consciência, mas não é forçoso que assim aconteça, uma vez que também pode provir de conteúdos inconscientes, como se demonstra abundantemente na Psicopatologia. Mas uma disposição, quer já seja dada como algo geral ou apenas parcial, subentende também uma valorização, mas não a valorização de um determinado conteúdo da consciência e, outrossim, a da momentânea situação total da consciência, num sentido de aceitação ou de recusa. Portanto, o sentir é, desde já, um processo inteiramente *subjetivo* que, sob todos os pontos de vista, pode ser independente do estímulo externo, ainda que se associe a toda e qualquer percepção.[70] A própria percepção "indiferente" tem uma "tonalidade sentimental", ou seja, a da indiferença com que, por sua vez, se expressa uma valorização. O sentir é, portanto, uma espécie de *critério julgador*, mas diferente do juízo intelectual, na medida em que não revela propósitos de estabelecimento de uma conexão conceptual, mas apenas um intuito de aceitação ou recusa subjetiva. A valorização pelo sentimento estende-se a *todo* conteúdo da consciência, qualquer que seja a sua espécie. Se a intensidade do sentimento aumenta, surge a *afeição* (ver atrás), que constitui um estado sentimental com inervações físicas perceptíveis, isto é, mais ou menos como um processo de pensar.

O sentir "simples", corrente, é *concreto* (ver atrás), quer dizer, aparece misturado com elementos de outras funções, tais como as percepções, por exemplo, com bastante freqüência. Neste caso especial, pode-se classificá-lo de *afetivo* ou (como se fez, por exemplo, na presente obra) *percepção sentimental*, com o que se pretende significar uma fusão indissolúvel do sentir com elementos perceptivos. Essa

---

[70] Para uma diferenciação entre sentimento e percepção, cf. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Vol. I, 1902, págs. 350 e segs.

fusão característica observa-se naqueles casos em que o sentir se revela como função indiferenciada e, da maneira mais significativa, na psique do neurótico de pensamento diferenciado. Se bem que o sentir seja em si e por si uma função independente, pode estar, no entanto, subordinado a outra função, o pensamento, por exemplo, assim ocorrendo um sentir que se comporta como acompanhante do pensar, somente enquanto não for desalojado da consciência, enquanto não se adaptar às conexões intelectuais.

É preciso distinguir o sentir *abstrato* do corrente, ou concreto. Tal como o conceito abstrato (ver *O Pensar*) suprime as diferenças das coisas nele compreendidas, assim o sentir abstrato se eleva também acima das diversas valorações singulares e dá lugar a uma "disposição" ou estado sentimental que abrange as diversas valorações e assim as anula. Do mesmo modo que o pensar ordena os conteúdos da consciência em conceitos, também o sentir os ordena segundo o valor de cada um deles. Quanto mais concreto for o sentir, tanto mais subjetivo e pessoal será o valor por ele outorgado; e quanto mais abstrato for, tanto mais geral e objetivo será o valor que conceda. Assim como um conceito completamente abstrato deixa de evidenciar o que há de singular e particular nas coisas, mas tão-só o que nelas é geral e indiferenciado, também o sentir inteiramente abstrato já não coincide com o fator singular e sua qualidade sentimental, mas unicamente com a totalidade dos fatores e sua indiferenciação. Portanto, o sentir é, como o pensar, uma função *racional*, em que os valores são outorgados, como a experiência demonstra, de acordo com as leis gerais da razão, do mesmo modo que os conceitos, em geral, formam-se de acordo com as leis racionais.

Naturalmente, as definições anteriores não deixam caracterizada, de modo absoluto, a essência do sentir. Não passamos dos circunlóquios. A faculdade de conceptualização intelectual revela sua incapacidade para formular a essência do sentir, numa linguagem conceptual, desde o momento em que o pensar se inclui numa categoria incomensurável com o sentir, tal como sucede, aliás, com todas as funções psicológicas fundamentais, em que uma não pode expressar a outra em termos inteiramente definidos. Disso se deduz que uma definição intelectual jamais conseguirá refletir suficientemente o que é específico do sentimento. Nada se con-

segue classificando os sentimentos, pelo que se refere à apreensão de sua essência, pois nem a classificação mais exata poderá oferecer-nos mais do que o conteúdo intelectualmente apreensível em que, ou unidos ao qual, os sentimentos se apresentam, mas sem que por tal fato se possa afirmar que o específico do sentimento tenha sido captado. Podem-se distinguir tantos sentimentos quantas as classes de conteúdos existentes, distintos entre si e intelectualmente apreensíveis, mas nem por isso ficam classificados a fundo os próprios sentimentos, visto que, para além de todas as classes de conteúdos intelectuais apreensíveis, há sentimentos que se furtam à rubrica intelectual. A própria idéia de uma classificação já é de natureza intelectual e, portanto, incomensurável com a essência do sentimento. Temos de nos contentar em oferecer os contornos do conceito.

O modo de valorar o sentimento pode-se comparar à apercepção intelectual como *apercepção de valor*. Podem-se distinguir uma apercepção sentimental *ativa* e uma *passiva*. O ato passivo do sentir caracteriza-se pelo fato de que um conteúdo estimula o sentimento, atrai-o e força o sujeito a participar sentimentalmente. Pelo contrário, o ato ativo do sentir, partindo do sujeito, outorga valores, valoriza os conteúdos segundo a intenção, mas segundo a intenção sentimental, não a intelectual. Assim, o sentir ativo é uma função *dirigida*, uma ação volitiva, tal como, por exemplo, é o amar em contraste com o estar enamorado, que seria um sentir passivo *não-dirigido*, como a própria linguagem o revela, ao designar o primeiro caso como uma ação e o segundo como um estado. O sentir não-dirigido é *intuição sentimental*. Numa acepção estrita, só deverá qualificar-se de *racional*, portanto, o sentir ativo, dirigido. Por sua parte, o sentir passivo é irracional na medida em que, sem intervir, estabelece valores, mesmo contra os propósitos do próprio sujeito, algumas vezes.

Falamos de um *tipo sentimental* (ver *Tipo*), quando a disposição total do indivíduo é orientada pela função do sentir.

Símbolo. Segundo o meu critério, deve ser estabelecida uma rigorosa diferença entre o conceito de símbolo e o conceito de um mero *signo*. O significado *simbólico* e o significado *semiótico* são coisas completamente distintas. Em

seu livro, FERRERO[71] fala-nos, a rigor, de *signos* e não de símbolos. Assim, por exemplo, o antigo costume de oferecer um pedaço de céspede quando se vende um terreno, costuma vulgarmente considerar-se um ato "simbólico", conquanto se trate, de acordo com a sua natureza, de um ato completamente semiótico. O punhado de erva é um *signo* que representa o terreno todo. A roda alada dos ferroviários não é um símbolo da estrada de ferro, mas um signo de estar a serviço da ferrovia. Por outra parte, o símbolo pressupõe sempre que a expressão escolhida constitui a melhor designação ou a melhor fórmula possível para um estado de coisas relativamente desconhecido, mas que se reconhece como existente ou como tal é reclamado. Assim, quando chamamos símbolo à roda alada do ferroviário, damos a entender que o indivíduo em questão tem de haver-se com uma essência desconhecida que não encontra melhor expressão a não ser uma roda com asas. Todo critério que explique a expressão simbólica como analogia ou designação abreviada é *semiótico.*

Em compensação, é *simbólica* toda e qualquer concepção que declare a expressão simbólica como sendo a melhor fórmula possível, logo, impossível de expor em termos mais claros ou característicos, para designar uma coisa relativamente desconhecida. Será *alegórica* a concepção que declare a expressão simbólica como paráfrase ou deliberada metamorfose de uma coisa conhecida. A declaração da Cruz como símbolo do amor divino é *semiótica,* porquanto a expressão "amor divino" designa o fato que quer expressar-se melhor e mais rigorosamente que uma cruz, a qual pode envolver muitos outros significados. É simbólica, por outro lado, a declaração da Cruz que, além de todas as explicações imagináveis, nela vê a expressão de um fato ainda ignorado, de um evento místico ou transcendente incompreensível, quer dizer, de um fato eminentemente psicológico.

Enquanto um símbolo se mantém vivo, é porque constitui a melhor expressão de uma coisa. O símbolo só se conserva vivo enquanto estiver repleto de significado. Mas logo que o seu sentido se esclarece, quer dizer, quando se encontra a expressão que formula melhor do que o símbolo a coisa procurada, esperada ou pressentida, pode-se então

---

[71] FERRERO, *Les lois psychologiques du symbolisme,* 1895.

afirmar que o símbolo *morre.* Seu significado será apenas histórico. Por isso já se poderá apenas falar dele como de um símbolo, mas partindo tacitamente do princípio de que se fala daquilo que era antes de se encontrar uma expressão mais esclarecedora. O modo como S. Paulo e a antiga especulação mística manejaram o símbolo da Cruz, demonstra que, para eles, tratava-se de um símbolo vivo que representava, *de maneira insuperável,* o indizível. O símbolo é coisa morta para toda explicação esotérica, visto que o esoterismo o reduz a uma — pretensa, muitas vezes — melhor expressão, capacitando-o então, como mero signo convencional, a ser incluído em conexões melhor ou inteiramente conhecidas, noutra ordem de coisas.

A expressão que se supõe adequada para algo conhecido nunca passa de um mero signo, jamais sendo um símbolo. É por isso que se torna completamente impossível fazer surgir um símbolo vivo, quer dizer, prenhe de significado, das conexões conhecidas, porquanto o símbolo assim criado jamais conterá mais do que nele se incluiu. Todo produto psíquico, embora no momento possa constituir a melhor expressão possível de uma ordem de coisas ignorada ou só relativamente conhecida, poderá ser concebido como símbolo na medida em que admitamos que a expressão pretende designar o que apenas se pressente ou não se conhece ainda de modo claro. Na medida em que toda teoria científica comporta uma hipótese, quer dizer, a caracterização antecipada de uma ordem de coisas cuja essência ainda se desconhece, pode ser considerada como símbolo. Também pode ser considerado como símbolo todo fenômeno psicológico, enquanto significar mais ou coisa distinta, alguma coisa, enfim, que supere e escape aos conhecimentos do momento. Tal pressuposto é possível, simplesmente, onde quer que exista uma consciência inclinada a esperar novas possibilidades no significado das coisas. Só não é possível (e sobretudo para essa consciência) onde se estabeleça uma expressão que signifique exatamente o que se pretendia ao estabelecê-la, como acontece nas expressões matemáticas, por exemplo. Mas para outra consciência não existe, de maneira alguma, semelhante limitação. Pode conceber a expressão matemática também como símbolo de certa ordem psíquica de coisas desconhecidas, incógnita para os propósitos que a estabeleceram, mas só na medida em que tal ordem não seja conhecida, de modo

demonstrável, por parte de quem criou a expressão semiótica, pelo que não poderá ser objeto de utilização consciente.

Que alguma coisa seja ou não simbólica depende, em primeiro lugar, da disposição da consciência que a considera, como, por exemplo, de que uma atitude intelectiva considere o fato dado não só como tal, mas também como expressão de algo desconhecido, sendo muito possível, por conseguinte, que alguém estabeleça uma ordem de coisas que, para a sua própria consideração, carece inteiramente de virtude simbólica, mas que pode, entretanto, possuir tal virtude para outra consciência. O caso inverso também é possível. Ora, com efeito, existem produtos cujo caráter simbólico não depende apenas da disposição da consciência que considera, revelando-se por si próprios ao observador, através de seus efeitos simbólicos. São produtos de uma natureza tal que ficariam destituídos de todo sentido se não se lhes atribuísse um significado simbólico. Um triângulo com um olho reproduzido no meio é, como fato puro, uma coisa tão sem sentido que é impossível que o observador o considere um simples e fortuito jogo. Semelhante configuração impele imediatamente para uma concepção simbólica. Esse efeito é apoiado pela freqüente e idêntica corroboração da mesma figura ou pelo modo particularmente cuidado de o produzir, o que constitui cabal expressão do valor especial que se lhe atribui.

Os símbolos que não atuam por si da maneira descrita são símbolos mortos, quer dizer, superados por uma melhor formação ou, então, produtos cuja natureza simbólica depende exclusivamente da disposição da consciência que considera. Podemos designar, sucintamente, a disposição que concebe simbolicamente um dado fenômeno como *disposição simbólica*. Só está parcialmente justificada pelo comportamento das coisas, uma vez que, também em parte, é o resultado de uma determinada concepção do mundo que imprime certo sentido ao acontecimento, seja ele grande ou pequeno, e atribui a esse sentido mais valor que à pura ordem dos fatos. Em face de semelhante concepção do mundo, observa-se outra que dá sempre maior ênfase à pura ordem das coisas, subordinando aos fatos o sentido. Para tal disposição, não faz sentido tudo o que seja basear o simbolismo, exclusivamente, na natureza e índole da consideração. Mas vê símbolos, por outra parte, onde estes imponham ao

observador a suposição de um sentido oculto. A imagem de um deus com cabeça de touro pode ser explicada, certamente, como um corpo humano com cabeça de touro, mas semelhante explicação dificilmente compensaria a explicação simbólica, pois o sentido impõe-se por demais para que possa ser repelido.

Mas não se disse que o símbolo que imperativamente exiba sua natureza simbólica seja um símbolo *vivo*. Por exemplo, ele pode atuar somente sobre o entendimento histórico ou filosófico. Pode despertar um interesse estético ou intelectual. Ora, um símbolo vivo é o que também constitui, para aquele que considera, a máxima expressão possível do pressentido, mas ainda não-conhecido. Em tais circunstâncias, dá lugar a uma participação inconsciente. Produz um efeito vitalmente criador e estimulante. Como disse Fausto: "Como é diferente o efeito que este signo exerce em mim..."

O símbolo vivo formula uma essencial grandeza inconsciente e quanto mais difundida ela estiver, tanto mais generalizados serão os seus efeitos, pois que fará vibrar em cada um a corda afim. Sendo o símbolo a melhor expressão possível, insuperável numa dada época, do que ainda é desconhecido, compreende-se que surja no mais diferenciado e complicado da atmosfera espiritual do nosso tempo. Ora, na medida em que o símbolo vivo encerra tudo o que é afim a um grande grupo humano, para evidenciar seus efeitos concretos sobre esse grupo, compreende-se que inclua, justamente, o que lhe possa ser comum. E isso nunca poderá ser o mais diferenciado, o mais elevado de se atingir, pois só uma pequena minoria está em condições de compreendê-lo e alcançá-lo. Terá de ser algo ainda tão primitivo que sua onipresença não suscite qualquer dúvida em todo o grupo. Só quando o símbolo consegue captar isso e reduzi-lo à sua expressão mais simples, tem um efeito universal. Aí reside o efeito simultaneamente poderoso e redentor de um símbolo social vivo.

O mesmo se pode afirmar a respeito do símbolo individual. Há produtos psíquicos individuais que têm, evidentemente, um caráter simbólico e que, sem mais, impõem a concepção simbólica. Para o indivíduo, revestem-se de um significado funcional semelhante ao do símbolo social para um grande grupo humano. Entretanto, esses produtos

nunca têm uma origem exclusivamente consciente ou inconsciente, surgindo sempre de uma cooperação uniforme de ambas as esferas. Tanto os produtos puros da consciência como os produtos inteiramente inconscientes não são *eo ipso* convincentemente simbólicos, porquanto dependem da disposição simbólica daquele que considera atribuir-lhes o caráter simbólico. Podem ser perfeitamente concebidos como fatos causalmente condicionados, no mesmo sentido em que, por exemplo, os exantemas vermelhos da escarlatina podem ser considerados um "símbolo" da escarlatina. Nesses casos, fala-se corretamente de *sintomas* e não de símbolos. FREUD refere-se com razão, em meu entender (segundo o seu ponto de vista), a *atos sintomáticos* e não *simbólicos,*[72] uma vez que, para ele, não se trata de fenômenos simbólicos, na acepção por nós definida acima, mas de signos sintomáticos de um determinado processo geralmente conhecido. Naturalmente, há neuróticos que consideram seus produtos inconscientes, os quais são, sobretudo, sintomas patológicos, como símbolos da máxima importância. Mas, via de regra, tal não sucede. Pelo contrário, o neurótico dos nossos dias revela uma acentuada tendência para considerar como sintomas até o que está pletórico de significado. O fato de haver duas concepções distintas sobre o sentido e o não-sentido das coisas, concepções que são contraditórias entre si e, de um lado e do outro, veementemente combatidas, demonstra haver, evidentemente, processos que não expressam um sentido especial e que, como simples conseqüências, não passam de sintomas; ao passo que existem outros processos prenhes de um significado incógnito, que não só promanam de algo, mas ainda procuram algo, sendo por isso justamente considerados símbolos. Depende de nosso tato e de nossa capacidade crítica decidir quando se trata de sintomas e quando de símbolos.

O símbolo é sempre uma contextura de natureza bastante complexa, pois em sua composição participam dados de todas as funções psíquicas. De modo que sua natureza não é racional nem irracional. Um de seus aspectos é, sem dúvida, acessível à razão, mas também revela outros que não o são, uma vez que se compõe não só de dados de natureza

---

72 FREUD, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.* Edição brasileira: *Psicopatologia da Vida Cotidiana,* Col. Psyche, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 2.ª edição, 1966, tradução de Álvaro Cabral.

racional como ainda de dados fornecidos pela percepção interior e exterior. O símbolo rico de pressentimentos e de significado é tão eloqüente para o pensar como para o sentir, e os efeitos peculiares de sua imagem, quando aparece numa forma sensível, estimulam tanto a percepção quanto a intuição. O símbolo vivo não pode manifestar-se num espírito insensível e pouco desenvolvido, pois este ficará satisfeito com os símbolos já existentes que lhe são oferecidos pelo que tradicionalmente vigora. Só os anseios de um espírito muito evoluído, para quem o símbolo que se lhe oferece não é já um veículo da conjugação suprema *numa única* expressão, pode criar um novo símbolo. Ora, na medida em que o símbolo surge de sua aquisição espiritual suprema e final, incluindo simultaneamente os mais fundos alicerces de sua própria essência, não poderá surgir parcialmente das funções espiritualmente mais desenvolvidas sem que derive, também, e na mesma medida, dos impulsos mais inferiores e primitivos. Para que esse efeito conjunto das situações mais antagônicas seja perfeitamente viável, ambas terão de situar-se em completo paralelo, conscientemente, ainda que se mantenham em pleno contraste. Essa situação há de acarretar uma violenta dissensão, de maneira que a tese e a antítese se neguem, fatalmente, devendo o Eu reconhecer sua participação absoluta tanto na tese como na antítese. Entretanto, se se verificar a subordinação de uma das partes, o símbolo será predominantemente um produto da outra parte e, nessa mesma medida, será menos símbolo que sintoma, quer dizer, o sintoma de uma antítese efetivamente reprimida. Mas, na mesma medida em que um símbolo é um simples sintoma, faltar-lhe-á o efeito libertador, uma vez que já não traduz o pleno direito à vida de todas as partes da psique e, antes, recorda a repressão da antítese, embora a consciência não o perceba.

Ora, se porventura se observarem uma total igualdade e idênticos direitos, no que diz respeito aos contrários, conseqüência da participação incondicional do Eu na tese e na antítese, produzir-se-á então uma trégua da vontade, uma vez que não é possível querer, pois todo motivo tem a seu lado um motivo contrário igualmente forte. A partir do instante em que a vida não admite tréguas, ocorre uma suspensão no fluxo de energia vital que acarreta consigo uma situação insustentável, se a tensão antagônica não acorrer com uma função unificadora e acima dos contrastes. Mas

é o que realmente acontece, em virtude do refluxo da libido, provocado por esse estancamento. Como, em virtude da completa dissensão da vontade, o progresso tornou-se impossível, a libido envereda pelo caminho do refluxo, regressando, por assim dizer, às suas fontes. Quando a consciência fica paralisada, inativa, o inconsciente entra em atividade, sendo nele que tódas as funções diferenciadas têm suas raízes arcaicas comuns e onde subsiste o amálgama de conteúdos de que a mentalidade primitiva ainda revela abundantes vestígios. A atividade do inconsciente faz emergir um conteúdo em que se patenteia, em idêntica medida, o influxo da tese e da antítese, e que, em relação a ambas, conduz-se com efeitos *compensatórios* (ver atrás). Desde o momento em que esse conteúdo mostra suas relações tanto com a tese como com a antítese, constitui uma base intermediária em que os contrastes se podem conjugar. Consideremos, por exemplo, o contraste de sensualidade e espiritualidade. O conteúdo intermédio, nascido do inconsciente, em virtude de suas abundantes relações, dota a tese espiritual com uma expressão propícia e, graças à sua intuição sensível, compreende a antítese sensual. Ora o eu dividido entre tese e antítese encontra na base intermediária sua réplica, sua expressão única e apropriada, a ela se agarrando ansiosamente para libertar-se da sua dissensão. Por isso, a tensão dos contrários conflui para a expressão intermédia, protegendo-a da luta entre os contrastes que por ela e nela imediatamente se desencadeia, ao pretenderem ambos resolver a nova expressão de acordo com o sentido próprio de cada um deles. A espiritualidade quer converter a expressão do inconsciente em algo espiritual, a sensualidade em algo sensual; uma quer usá-la para fazer ciência ou arte e a outra quer convertê-la numa vivência dos sentidos. Se se consegue resolver o produto inconsciente num ou noutro sentido, é sinal de que o Eu não estava totalmente dividido e propendia mais para um lado que para outro. Se uma das partes consegue resolver o produto inconsciente, este não só se integra na parte em causa como passa a gravitar no mesmo sentido, assim redundando a identificação do Eu com a função mais favorecida (ver *Função Secundária.*) Segue-se, então, que o processo de dissensão irá repetir-se posteriormente num nível mais elevado.

Contudo, se nem a tese nem a antítese, em virtude da firmeza do Eu, são capazes de resolver o produto inconscien-

te, fica assim demonstrado que o produto inconsciente supera tanto uma parte quanto a outra. A firmeza do Eu e a superioridade da expressão intermediária sobre a tese e a antítese são, em minha opinião, correlatos que mutuamente se condicionam. Por vezes, dir-se-ia que o fator decisivo é a firmeza da individualidade congênita; outras vezes, que a expressão inconsciente possui uma força superior que provoca a firmeza absoluta do Eu. Mas o que talvez aconteça, na realidade, é que, tanto a firmeza e determinação da individualidade, quanto a força superior da expressão inconsciente, constituem um signo da mesma ordem de coisas. Se a expressão inconsciente se mantém num tão elevado grau, não constitui uma matéria-prima a resolver, mas a que se dá forma, matéria-prima que passa a ser objeto comum para a tese e a antítese. Chega mesmo a converter-se num conteúdo novo que predomina em toda disposição, que anula a dissensão e impõe um rumo comum à energia dos contrários. A paralisação vital é suprimida e, assim, a vida pode fluir de novo, com uma força e uma finalidade renovadas.

Em seu conjunto, dou ao processo que acabo de descrever o nome de *função transcendente*. Mas, neste caso, não entendo como "função" uma função fundamental, mas uma de natureza complexa, composta de outras funções. E por "transcendente" não entendo uma qualidade metafísica, mas o fato de que, em virtude dessa função, opera-se um trânsito entre uma e outra disposição. A matéria-prima trabalhada pela tese e antítese que em seu processo de conformação realiza a conjugação dos contrários é o símbolo vivo. Em sua matéria-prima, sem resolver durante uma larga época, reside o caudal de pressentimento; e na forma que a matéria-prima adquire, graças à ação dos contrastes, reside seu valor, em relação a todas as funções psíquicas. Encontramos indicações sobre os fundamentos do processo informador do símbolo, nas poucas notícias que possuímos sobre os períodos iniciatórios dos fundadores de religiões. Assim, por exemplo, Jesus e Satã, Buda e Mara, Lutero e o Diabo, Zuínglio e sua anterior história mundana, a renovação de Fausto em virtude do seu contrato com Mefistófeles, em GOETHE. Em *Zaratustra*, encontramos no final um correto exemplo da repressão da antítese na figura do "mais feio dos humanos".

Sintético. Ver *Construtivo*.

Tipo. Tipo é o exemplo ou modelo que reflete, de modo característico, o caráter de uma espécie. No sentido estrito em que se emprega o termo no presente trabalho, tipo é o exemplo característico de uma *disposição* (ver atrás) geral, que se observa em numerosas formas individuais. Das numerosas disposições existentes e possíveis, destaco *quatro* na presente investigação, ou seja, as quatro que se orientam principalmente segundo as quatro funções (ver *Função*) psicológicas, a saber: segundo o pensar, o sentir, o intuir e o perceber. Quando uma disposição é *habitual,* imprimindo assim um cunho determinado ao caráter do indivíduo, falo de um tipo psicológico. Esses tipos, baseados nas funções fundamentais, a que podemos chamar tipo *pensativo, sentimental, intuitivo* e *perceptivo,* podem-se dividir, de acordo com a qualidade da função fundamental, em duas classes: *tipos racionais* e *tipos irracionais.* Entre os primeiros, incluem-se o tipo pensativo e o tipo sentimental, e entre os segundos, o tipo intuitivo e o tipo perceptivo (ver *Racional, Irracional*). Outra divisão em duas classes é facultada pelo movimento predominante da libido, a saber, a *introversão* e a *extroversão.* (Ver atrás.) Todos os tipos fundamentais podem ser incluídos tanto numa como noutra classe, segundo predomine mais a disposição introvertida ou a extrovertida. Um tipo pensativo pode pertencer tanto à classe introvertida como à extrovertida, o mesmo acontecendo a qualquer dos outros tipos. A divisão em tipos racionais e irracionais é estabelecida a partir de um diferente ponto de vista e não tem relação alguma com a introversão ou a extroversão.

Em duas comunicações provisórias por mim feitas sobre a teoria dos tipos,[73] não se diferenciam os tipos pensativo e sentimental do introvertido e extrovertido, identificando-se o pensativo com o introvertido e o sentimental com o extrovertido. Mas, no decorrer da integral elaboração do material, fui levado a reconhecer que, na verdade, tanto o tipo próprio da introversão como o próprio da extroversão, devem ser considerados como categorias supra-ordenadas ao tipo de função. Essa distinção corresponde inteiramente à experiência, uma vez que, por exemplo, há duas classes de tipo senti-

---

[73] JUNG, *Zur Frage der psychologischen Typen* e *Die Psychologie der unbewussten Prozesse,* 1918. O primeiro desses ensaios foi apresentado em 1913 num Congresso de Psicanálise, em Munique.

mental, um que se cinge mais à sua vivência sentimental e outro que se atém mais ao objeto.

Vontade. Em minha opinião, vontade é a soma de energia psíquica de que a consciência dispõe. O processo volitivo será, portanto, um processo energético suscitado por uma motivação consciente. Assim, eu não consideraria, de fato, como processo volitivo, o processo psíquico condicionado por motivação inconsciente. A vontade é um fenômeno psicológico que deve sua existência à cultura e à educação moral, e que falta em alto grau na mentalidade primitiva.

CONCLUSÃO

Em nosso tempo, que considera como um progresso as aquisições da Revolução Francesa, "*Liberté, Egalité, Fraternité*", impôs-se, de um modo cada vez mais acentuado, uma corrente espiritual, de raiz social, que não só rebaixa ou eleva a um nível geral de paridade os direitos políticos, mas que também quer suprimir as infelicidades por meio de uma regulamentação e uniformidade exteriores; em tal época, constitui sem dúvida uma inglória tarefa, cheia de dificuldades, falar da desigualdade dos elementos que compõem uma nação. Está muito bem, por certo, que todos sejam iguais perante a lei, que todos tenham voto e que ninguém supere o próximo em virtude de prerrogativas herdadas, mas não está bem pretender, por outra parte, transplantar essas idéias de igualdade para outros domínios da vida. Muito nublada será a visão ou a uma distância muito imprecisa será observado o espetáculo da sociedade humana, para pretender que, por uma regulamentação paritária da vida, possa conseguir-se uma distribuição mais eqüitativa da mesma. Seria preciso estar fascinado por uma miragem para acreditar, por exemplo, que a mesma soma de rendimentos ou de possibilidades exteriores de vida tenha idêntico significado para todos. E que poderá fazer o legislador com aqueles indivíduos para quem as máximas possibilidades vitais residem no íntimo e não no exterior? Para ser justo, seria preciso conceder a uns o dobro que aos outros, por exemplo, porquanto a mesma soma supõe muito para uns e pouco para outros. Nenhuma legislação poderá eliminar as divergências psicológicas entre os homens, esse fator de diversidade que é sumamente necessário como energia vital numa sociedade humana. É por isso que reputo muito útil falar da diversidade dos homens. Essa diversidade condiciona tão distintas aspirações à felicidade que nem aproximadamente poderão ser satisfeitas, em

tempo algum, pela mais perfeita das legislações. Não é possível imaginar uma forma geral, exterior, de vida, por mais eqüitativa e justa que pareça, que não envolva uma injustiça para um ou outro tipo. O fato de haver, apesar de tudo, um grande número de entusiastas políticos, sociais, filosóficos e religiosos, dedicados à missão de encontrar condições gerais exteriores, igualitárias, que hão de supor uma possibilidade maior de felicidade para todos, parece-me constituir algo que tem sua origem na disposição geral excessivamente orientada para o externo. Só poderemos abordar aqui superficialmente essas questões, de grande alcance, uma vez que não nos propusemos considerá-las. Quisemos manter-nos estritamente nos limites da problemática psicológica. Ora, a diversidade das disposições psicológicas é um problema urgente de primordial grandeza, não só pelo que diz respeito à Psicologia, mas também no tocante a todas aquelas zonas da ciência e da vida em que a Psicologia desempenha um papel decisivo. Por exemplo, é óbvio ao senso comum que toda Filosofia que não seja apenas história da Filosofia tem de basear-se em prévias condições pessoais, de ordem psicológica. Poderão ser de natureza puramente individual e como tal são correntemente concebidas, na medida em que tenham sido objeto de uma crítica psicológica. Feito isso, o assunto era dado por concluído. Entretanto, era esquecido o fato de que o que se considerava um preconceito individual de maneira alguma o era sempre, uma vez que o ponto de vista do filósofo encontrava, com freqüência, numerosos prosélitos para quem esse ponto de vista estava repleto de eloqüência, e isso não porque anuíssem numa atitude vazia de pensamentos próprios, mas porque eram capazes de compreendê-lo e reconhecê-lo integralmente. Tal compreensão seria impossível se o ponto de vista do filósofo estivesse apenas condicionado individualmente, pois nesse caso seria impossível, em absoluto, uma integral compreensão ou que encontrasse, sequer, um eco de adesão. A particularidade do ponto de vista compreendido e reconhecido pelos prosélitos tem de corresponder, portanto, mais a uma disposição pessoal *típica*, que em forma idêntica ou semelhante terá múltiplos expoentes na sociedade. Via de regra, os partidos só exteriormente se combatem ao cingirem-se às deficiências no equipamento individual do adversário. Esse gênero de luta é, em geral, de uma fecundidade bastante reduzida. Receberia muito mais elevada valorização se o contraste fosse transfe-

rido para o domínio psicológico, que é sua procedência original. Esse deslocamento deixar-nos-ia ver imediatamente que há disposições psicológicas distintas e que todas elas têm igual direito à existência, ainda que sua existência acarrete o estabelecimento de teorias incompatíveis. Conquanto se procure conciliar o conflito por meio de transações externas, este recurso só poderá satisfazer às exigências de cabeças superficiais, incapazes de alimentarem princípios autênticos. Em minha opinião, só se conseguirá uma verdadeira compreensão desde que se reconheça a diversidade das prévias condições psicológicas.

Em minhas atividades práticas, deparo freqüentemente com o fato impressionante do homem ser incapaz, por assim dizer, de apreender e aceitar a validade de outro ponto de vista que não o seu. Nas coisas de somenos, a superficialidade geral, a indulgência, a tolerância (não muito freqüente) e a boa vontade (bastante rara) facilitam que, sobre o abismo da incompreensão, se lance uma ponte. Pelo contrário, nas coisas importantes e, sobretudo, naquelas em que estão em causa os ideais do tipo, a compreensão parece ser impossível, na maioria dos casos. É certo que a disputa e a discordância são requisitos eternos da tragicomédia humana, mas não se pode negar que o progresso dos costumes conduziu-nos do direito do mais forte ao estabelecimento de leis e, com isso, à criação de uma instância e de uma norma que se situaram, institucionalmente, num plano superior ao das partes em litígio. Estou convencido de que constituiria uma base para a conciliação das partes antagônicas o reconhecimento de tipos de disposição, mas não só o simples reconhecimento da existência de tais tipos como do fato de que o indivíduo está sob tal coação do seu tipo que é incapaz de compreender integralmente o ponto de vista alheio. Assim como os partidos em litígio que recorrem aos tribunais renunciam ao exercício da violência direta, contra seus adversários, confiando na retidão da lei e dos juízes, também o tipo, consciente de suas próprias e embaraçosas limitações, deve renunciar à injúria, em face do adversário, à suspeita e à crítica demolidora. Com a concepção do problema das disposições típicas e com sua explicação assim delineada, aspiro a despertar o interesse do leitor para que se dê conta das múltiplas possibilidades de apreensão, com a esperança de contribuir, pelo menos um pouco, para o conhecimento das variações e cambiantes, quase infinitos, da psicologia in-

dividual. Espero que ninguém deduza de minhas descrições a conseqüência de que os quatro ou oito tipos que descrevo são, simplesmente, todos os que existem. Não duvido, absolutamente, que haja a possibilidade de considerar e classificar as disposições, segundo outros pontos de vista. Na presente investigação, há indicações de outras possibilidades, como a de uma divisão sob o signo da atividade, por exemplo. Mas qualquer que seja o critério que nos oriente ao estabelecer os tipos, será sempre a comparação entre as diversas formas de disposição habitual o que nos levará ao estabelecimento de outros tantos tipos psicológicos.

Mas se pode ser fácil, sem dúvida, considerar as disposições segundo um prisma diferente do nosso, será difícil, por outra parte, aduzir provas contra a existência de tipos psicológicos. Não duvido de que os meus adversários se esforçarão por eliminar o problema dos tipos da lista de tratados científicos, visto que para toda e qualquer teoria dos processos psíquicos complexos que pretenda uma validade universal, o problema dos tipos será, pelo menos, um obstáculo bastante inoportuno. Todas as teorias dos processos psíquicos complexos pressupõem uma psicologia humana uniforme, de um modo idêntico a todas as teorias das Ciências Naturais, que pressupõem como base uma única natureza. Entretanto, em Psicologia verifica-se o fato peculiar de que, na formação de seu conceito, o processo psíquico não só é objeto, mas, simultaneamente, sujeito. E se podemos aceitar que, em todos os casos individuais, o sujeito é uno, também será aceitável que o processo subjetivo da formação de conceitos é, em qualquer parte, uno também. Mas que tal não acontece, de fato, demonstra-se do modo mais eloqüente na existência das concepções mais díspares sobre a essência dos processos psíquicos complexos. É natural que uma nova teoria pressuponha o caráter errôneo de todas as outras opiniões, e isso deve-se, na maioria dos casos, a que o autor possui uma visão subjetiva distinta da dos seus antecessores. Não leva na devida conta o fato de que a psicologia que ele vê é *a sua* psicologia, quando muito a psicologia própria do seu tipo. Por isso acredita que para o processo psíquico, objeto de conhecimento e de explicação, só existe um esclarecimento verdadeiro: o que estiver em cabal concordância com o seu tipo. Todas as outras concepções, eu diria, as outras sete concepções possíveis, que à sua própria maneira são igualmente verdadeiras, tanto quanto a nossa, pelo menos, pare-

cerão errôneas ao próprio. No interesse da validade de sua própria teoria, sentirá uma veemente repulsa, humanamente compreensível, pelo estabelecimento de tipos de psicologia humana, pois sua concepção perderia, digamos, sete oitavos do seu valor de verdade. Teria, portanto, de imaginar como igualmente verdadeiras outras sete teorias do mesmo processo, além da sua – por outras palavras, uma segunda teoria, pelo menos, dotada de tanto valor quanto a sua.

Estou inteiramente convencido de que um processo da natureza em alto grau independente da psicologia humana e que, portanto, apenas pode ser objeto para ela, só pode ter uma explicação verdadeira. Também estou convencido de que um processo psíquico complexo, que não pode ser ligado a nenhuma espécie de aparelho registrador objetivo, somente permite, necessàriamente, a explicação que o mesmo, como sujeito, formula, ou seja, que o autor do conceito só o pode criar em concordância com o processo psíquico que pretende explicar. Mas tal concordância só se verificará se coincidir com o processo a explicar no próprio sujeito que pensa. Se o processo a explicar não se produzir no próprio autor, nem se produzir analogia alguma, o autor encontrar-se-á perante um completo enigma, cuja explicação teria de confiar a quem efetivamente experimentar o processo. Nunca poderei verificar experimentalmente, por meio de aparelhos, como se produz uma visão. Só posso explicá-la "tal como a imagino". Ora, é nesse "tal como a imagino" que reside a parcialidade, pois no melhor dos casos a minha explicação decorrerá de como o processo de uma visão se me apresenta. Mas com que direito vou supor, então, que nos outros se apresentará de modo análogo ou semelhante o processo de uma visão?

Com uma aparência de legitimidade, argumentar-se-á com a natureza idêntica da psicologia humana de todos os tempos e de todas as zonas, em favor da generalização do juízo subjetivamente condicionado. Dessa semelhança da psique humana estou eu próprio tão profundamente convencido que a incluo no conceito do inconsciente coletivo como um substrato universal de índole idêntica, cuja semelhança atinge o extremo de se encontrarem os mesmos mitos e os mesmos motivos lendários em todos os cantos do planeta, registrando-se o caso de um negro sulista dos Estados Unidos sonhar com motivos da mitologia grega e um comerciante

suíço repetir, em sua psicose, a visão de um gnóstico egípcio. Mas, dentro dessa igualdade fundamental, observa-se uma desigualdade também imensa na psique consciente. Que distâncias enormes entre um primitivo, um ateniense dos tempos de Temístocles e um europeu dos nossos dias! Que diferença entre a consciência do senhor professor e a de sua senhora! Que aspecto apresentaria o nosso mundo atual se a identidade das consciências fosse um fato? Nem queremos pensar nisso, pois a idéia da natureza idêntica da psique consciente é uma quimera acadêmica que pode simplificar a tarefa do catedrático diante de seus discípulos, mas que em nada corresponde à realidade. Pondo de lado a diversidade dos indivíduos, a essência de cada um dos quais está a uma distância infinita da do próximo, também os próprios tipos, encarados como classes de indivíduos, diferenciam-se grandemente entre si, pelo que a diversidade de concepções gerais se deve atribuir à existência de tais diferenças. Para encontrar a igualdade da psique humana, teremos de mergulhar até os fundamentos da consciência. Aí sim, aí tudo é semelhante. Se fundamentarmos uma teoria na base daquilo que serve de vinculação global, a psique ficará explicada pelo que constitui seu fundamento e sua origem, mas nada explicará sobre o que já é uma diferenciação histórica ou individual. Semelhante teoria estaria desprezando a psicologia da psique consciente. Na realidade, nega-se o outro aspecto, completamente distinto, da psique, quer dizer, sua diferenciação da disposição embrionária inicial. De certo modo, reduz-se o homem à sua disposição filogenética ou procede-se à sua decomposição em processos elementares; e, quando a partir dessa redução, queremos reconstruí-lo, resulta, no primeiro caso, um símio e, no segundo caso, um acúmulo de processos elementares cujo jogo recíproco nos proporciona uma ação vazia de sentido e de objeto. Não há dúvida de que a explicação do psíquico na base da igualdade não só é possível como plenamente justificável. Mas se quisermos definir os contornos da imagem da psique, em sua totalidade, será preciso levar em conta a diversidade das psiques, porquanto a psique individual consciente se inclui no quadro geral da Psicologia, tanto quanto seus fundamentos inconscientes. Com o mesmo direito se pode partir, portanto, na formação dos conceitos, das psiques diferenciadas, considerando segundo o ângulo da diferenciação o processo que antes fora considerado pelo prisma da semelhança. Isto levar-

-nos-á, naturalmente, a uma concepção radicalmente oposta à anterior. Tudo o que ficava excluído como variante individual servirá agora de ponto de partida para novas diferenciações, e aquilo que era especialmente valorizado por suas semelhanças perderá valor ao ser apenas coletivo. A preocupação será para onde vão as coisas e não donde elas vêm, ao passo que no critério anterior, atentos apenas à origem, de nada nos interessava a finalidade. Um processo psíquico pode-se explicar, portanto, por duas teorias opostas que mutuamente se excluem sem que se possa afirmar, de uma ou de outra, que são inexatas, uma vez que a exatidão de uma é demonstrável pela semelhança e a exatidão de outra pela dessemelhança das psiques.

Aqui começaram, porém, as grandes dificuldades, as quais tornaram tanto ao leigo como ao público científico, tão difícil a leitura do meu livro *Wandlungen und Symbole der Libido,* gerando confusões em mentes de grande capacidade, como se demonstra por suas críticas. Na citada obra, tentei expor ambos os pontos de vista, na base de materiais concretos. Ora, como todos sabemos, a realidade não é composta de teorias nem a elas obedece, pelo que se deverá entender que na realidade se reúne, como um todo coeso, o que pensamos separadamente, e que tudo o que vive brilha na alma com várias cores. Tudo vem de muito longe e tudo aponta para o futuro, de coisa alguma podendo afirmar-se com segurança se é somente o fim ou se já é princípio. Quem pretender que para um processo psíquico só existe *uma* explicação verdadeira, essa vivacidade do conteúdo psíquico, que impõe o estabelecimento de duas teorias opostas, há de ser, com certeza, um motivo de desespero, sobretudo se ama as verdades simplistas, isentas de complicações, e se é incapaz de pensar as duas simultaneamente.

Não estou convencido, de maneira alguma, de que com estes dois pontos de vista, o redutivo e o construtivo — como lhes chamei uma vez [1] — fiquem esgotadas todas as possibilidades de observação. Pelo contrário, acredito que podem ser aduzidas novas explicações, igualmente "verdadeiras", do processo psíquico, tantas quantos os tipos de fato existentes. Essas explicações serão tão compatíveis ou incompatí-

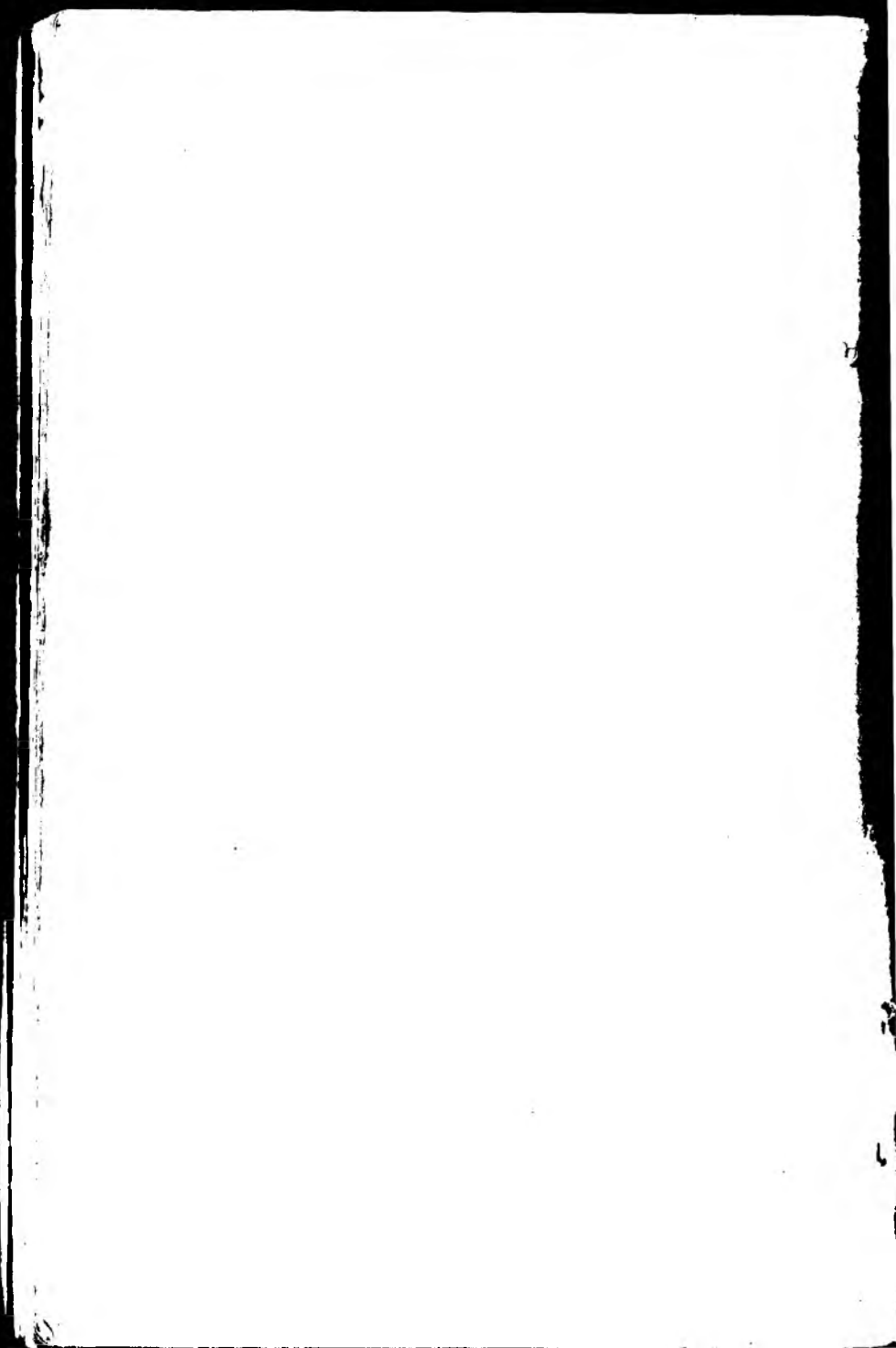
---

1 JUNG, *Der Inhalt der Psychose,* 2.ª edição. Aditamento.

veis entre si quanto os próprios tipos, em suas relações pessoais. De modo que, se aceitarmos a diversidade das psiques humanas, e não vejo motivo para que assim não se faça, o teórico científico encontrar-se-á perante a desagradável alternativa de aceitar várias teorias, entre si contraditórias, do mesmo processo, ou então empenhar-se desesperadamente na fundação de uma seita que reclame para si o monopólio do único método exato e da única teoria verdadeira. A primeira possibilidade não só tropeça com a já mencionada dificuldade extraordinária de uma dupla operação mental intimamente contraditória, mas também com os princípios fundamentais da moral intelectual: *principia explicandi non sunt multiplicanda... praeter necessitatem.* Entretanto, a necessidade de uma multiplicidade de explicações, no caso de uma teoria psicológica, constitui algo decididamente dado, porquanto, diferentemente das teorias próprias das Ciências Naturais, o objeto a explicar, na Psicologia, é da mesma natureza do sujeito: um processo psicológico explicará o outro. Essa grave dificuldade suscitou curiosas evasões nas cabeças pensantes, como, por exemplo, a suposta existência de um "espírito objetivo" para além da Psicologia, o qual, portanto, seria capaz de pensar objetivamente sua psique subjacente; ou a suposição de que o intelecto é uma faculdade capaz de situar-se fora de si mesma e pensar-se a si mesma. A tais coisas se recorre para buscar o ponto de apoio de Arquimedes fora da Terra, em virtude do qual o intelecto salte de seus próprios gonzos. Compreendo o desejo profundamente humano de comodidade, mas não entendo por que a verdade terá de curvar-se a tal desejo. Também compreendo que, do ponto de vista estético, seria muito mais satisfatório que, em vez de explicações paradoxalmente contraditórias entre si, pudéssemos reduzir o processo psíquico a uma base instintiva da máxima simplicidade, ficando assim tranqüilos, ou impor-lhe uma finalidade redentora, apoiados nessa esperança.

Mas, seja o que for que queiramos investigar com o nosso intelecto, esbarraremos sempre com paradoxos e relatividade, se o nosso trabalho for honesto e não uma *petitio principii* a serviço do nosso conforto. É coisa certa que a apreensão intelectual do processo psíquico só nos conduzirá ao paradoxo e à relatividade, e isto assim é mesmo pelo fato de que o intelecto constitui uma das várias funções psíquicas que, por natureza, serve ao homem para a construção de suas

imagens objetivas. Não alimentemos ilusões de que só através do intelecto podemos apreender o mundo. Sua apreensão é igualmente possível através do sentimento. Por isso, o critério intelectual é apenas metade da verdade, na melhor das hipóteses, e é preciso que essa insuficiência seja honestamente reconhecida.

De nada serve negar os tipos, perante o fato concreto de sua existência. Por isso, a teoria dos processos psíquicos tem de suportar, por seu turno, que a consideremos expressão de um tipo de psicologia humana que existe e tem direito à vida. Essas exposições típicas fornecerão os materiais cuja *cooperação* tornará possível uma síntese superior.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, ALFRED. *Über den nervösen Charakter*. Wiesbaden, 1912.
— *Studie über Minderwertigkeit von Organen*. Berlin e Viena, 1907.

AZAM, C. M. ETIENNE EUGÈNE. *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*. Paris, 1887.

BALDWIN, JAMES MARK. *Handbook of Psychology: Senses and Intellect*. Londres e Nova York, 1890.

BARLACH, ERNST. *Der tote Tag*. Berlim, 1912; 2.ª ed., 1918.

BINSWANGER, LUDWIG. *Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens*, etc. Em *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig, 1910, Vol. II, págs. 113-196.

BJERRE, PAUL. *Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia*. Em *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*. Leipzig e Viena, 1911, Vol. III, págs. 795-847.

BLEULER, EUGEN. *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*. Hallë, 1906.
— *Lehrbuch der Psychiatrie*. Berlim, 1916.
— *Die negative Suggestibilität*. Em *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrifft*. Halle, 1904 (Vol. VI, págs. 249-269).
— *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*. Em *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, Halle, 1910-1911 (Vol. XII, págs. 171-176, 184, 189, 195).

BUBER, MARTIN. *Ekstatische Konfessionen*. Iena, 1909.

COHEN, HERMANN. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlim, 1902.

DESSOIR, MAX. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2.ª ed., Berlim, 1902.

EBBINGHAUS, HERMANN. *Grundzüge der Psychologie*. Leipzig, 1905-1913.

---

* Da vasta bibliografia citada por JUNG, procedemos à seleção das obras exclusivamente relacionadas com a investigação psicológica, eliminando as obras de referência geral, já citadas no texto, consultadas necessariamente por JUNG, mas de somenos interesse para o nosso leitor, como, por exemplo, os textos sagrados orientais, os textos latinos dos místicos medievais, ou ainda as referências a DANTE, GOETHE, SCHILLER, cujas obras estão ao alcance geral de quem queira consultá-las. *(N. do T.)*

EBERSCHWEILER, ADOLF. *Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation.* Em *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie.* Berlim, 1908, Vol. 65, págs. 240-271.

FÉRÉ, CHARLES. *Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions.* Em *Comptes rendus hebdomadaires des Séances et Mémoires de la Société de Biologie,* Paris, 1888 (s. 8, Vol. 5, págs. 217-219).

FERENCZI, SANDOR. *Introjektion und Übertragung.* Em *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.* Viena, 1910.

FERRERO, GUGLIELMO. *I Simboli in rapporto alla storia e filosofia del diritto.* Turim, 1893. Edição francesa: *Les Lois Psychologiques du Symbolisme,* Paris, 1895.

FICHTE, IMMANUEL HERMANN. *Psychologie.* Leipzig, 1864-1873.

FINCK, FRANZ NIKOLAUS. *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung.* Marburgo, 1899.

FLOURNOY, THÉODORE. *Des Indes à la Planète Mars. Etude sur un cas de Somnambulisme avec Glossolalie,* 3.ª ed., Paris e Genf, 1900.

– *Une Mystique Moderne.* Em *Archives de Psychologie,* Genf, 1915. Vol. 15.

– *Nouvelles Observations sur un cas de Somnambulisme avec Glossolalie.* Em *Archives de Psychologie.* Genf, 1901 (Vol. 1, págs. 101 e segs.).

– *La Philosophie de W. James.* Saint-Blaise, 1911. Foyer Solidariste.

FREUD, SIGMUND. *Die Traumdeutung.* Obras Completas, Vol. II, Viena, 1925.

– *Zur Psychopathologie des Alltagslebens,* Obras Completas, Vol. IV, Viena, 1924. (Tradução brasileira sob o título de *Psicopatologia da Vida Cotidiana,* Zahar Editores).

GROSS, OTTO. *Die zerebrale Sekundärfunktion.* Leipzig, 1902.

– *Über psychopathische Minderwertigkeiten.* Viena e Leipzig, 1909.

HARTMANN, EDUARD VON. *Die moderne Psychologie.* Obras Selecionadas, Vol. 13, Leipzig, 1901.

HERBART, JOH. FR. *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.* Obras Completas. Edição de G. Hartenstein. Vol. 6, intitulado *Schriften zur Psychologie,* 2.ª Parte, Leipzig, 1850.

JERUSALEM, WILHELM. *Lehrbuch der Psychologie,* 5.ª ed., Viena e Leipzig, 1912.

JODL, FRIEDRICH. *Lehrbuch der Psychologie,* 3.ª ed., Stuttgart e Berlim, 1908.

JORDAN, FURNEAUX. *Character as Seen in Body and Parentage.* 3.ª ed., Londres, 1896.

JUNG, CARL GUSTAV. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene,* 1902, Obras Completas, Volume I.

– *Diagnostische Assoziationsstudien,* Leipzig, 1906, Obras Completas, Vol. II.

— *Über die psychophysischen Begleiterscheinungen in Assoziationsexperiment*, 1907. Em *Journal of Abnormal Psychology*, I, 247-55. Obras Completas, Vol. I.
— *Zur Frage der Psychologischen Typen*, Munique, 1913. Obras Completas, Vol. VI.
— *Über die Psychologie der Dementia Praecox*, Halle, 1900. Obras Completas, Vol. III.
— *Kryptomnesie*. Em *Die Zukunft*, XIII, Vol. 50, 1905, págs. 325-34. Obras Completas, Vol. I.
— *Der Inhalt der Psychose*. Viena, 1908. Edição ampliada, 1914. Obras Completas, Vol. III.
— *Wandlungen und Symbole der Libido*. Viena, 1912. 4.ª edição refundida, sob o título de *Symbole der Wandlung*.
— *Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie*, 1914. Obras Completas, Vol. III.
— *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, 1917. Edição refundida sob o título de *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, 1926. Para nova edição, ver
— *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1943. 6.ª ed. ampliada, 1948. Obras Completas, Vol. VII.
— *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1943. 6.ª ed. ampliada, 1948. Obras Completas, Vol. VII.
— *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 1948. Nova edição de *Über die Energetik der Seele*, 1928. Obras Completas, Vol. VIII.
— *Instinkt und Unbewusstes*, 1928. Obras Completas, Vol. VIII.
— *Simbolik des Geistes*, 1948, 2.ª ed., 1953.
— *Psychologie und Alchemie*, 1944. 2.ª ed., 1952. Obras Completas, Vol. XII.
— *Die Psychologie der Übertragung*, 1946. Obras Completas, Vol. XVI.
— *Symbole der Wandlung*, 4.ª ed. ampliada de *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1952. Obras Completas, Vol. 5.
— *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. Em *Naturerklärung und Psyche*. Estudos realizados no C. G. Jung-Institut, 1952. Obras Completas, Vol. VIII.
— *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, 1954.
— *Die transzendente Funktion*. Em *Geist und Werk*, 1958. Obras Completas, Vol. 8.

Nota: A edição das Obras Completas a que se fez referência nesta bibliografia de JUNG é a de Rascher Verlag, Zurique e Stuttgart, 1960, 9.ª edição. *(N. do T.)*

JUNG, C. G. e KERENYI, KARL. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Ver KERENYI.

KERENYI, KARL e JUNG, C. G. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. 4.ª ed., Zurique, 1951. A ed. inglesa intitula-se *Introduction to a Science of Mythology*, Londres, 1951.

KÜLPE, OSWALD. *Grundriss der Psychologie.* Leipzig, 1893.

LANDMANN, S. *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum.* Stuttgart, 1894.

LASSWITZ, KURD. *Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis.* Leipzig, 1900.

LEHMANN, ALFRED. *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens,* 2.ª ed., Leipzig, 1914.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris, 1912.

LIPPS, THEODOR. *Leitfaden der Psychologie,* 3.ª ed., Leipzig, 1909.

— *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst.* Hamburgo, 1903-1906.

MAEDER, ALFONS. *Über das Traumproblem.* Em *Jahrbuch für psychoanalitische und psychopathologische Forschungen,* Leipzig e Viena, 1913 (Vol. 5, págs. 647-686).

MUELLER, G. E. e SCHUMANN, F. *Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte.* No *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie.* Bonn, 1889, Vol. 45.

NAHLOWSKY, JOSEPH WILHELM. *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen,* 3.ª ed., Leipzig, 1907.

NATORP, PAUL. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode.* Freiburg i. Br., 1888.

NUNBERG, HERMANN. *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge.* Em JUNG, *Diagnostische Assoziationsstudien.* Leipzig, 1910 (Vol. 2, págs. 196-222).

PRINCE, MORTON. *The Dissociation of a Personality,* Nova York, Londres e Bombaim, 1906.

RIBOT, TH. *Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien,* Berlim, 1894.

— *Psychologie der Gefühle,* Altemburgo, 1903.

RIEHL, ALOIS. *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.,* 4.ª ed., Leipzig e Berlim, 1913.

SCHAERF, RIWKAH. *Die Gestalt des Satans im Alten Testament.* Em C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes,* 2.ª ed., Zurique, 1953.

SEMON, RICHARD. *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens,* Leipzig, 1904.

SILBERER, HERBERT. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik.* Viena e Leipzig, 1914.

SULLY, JAMES. *The Human Mind.* Londres, 1892.

TAYLOR, HENRY O. *The Mediaeval Mind,* Londres, 1911.

VERAGUTH, OTTO. *Das psychogalvanische Reflexphänomen.* Em *Monatsschrift für Psychologie und Neurologie,* Vol. 21, Berlim, 1907.

VILLA, GUIDO. *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart.* Leipzig, 1902.

VISCHER, FRIEDRICH THEODOR. *Auch Einer,* 9.ª ed., Leipzig, 1902.

WERNICKE, CARL. *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen.* Edição de J. Böhmer, Leipzig, 1909, Vol. I.

WORRINGER, WILHELM. *Abstraktion und Einfühlung.* 3.ª ed., Munique, 1911.

WULFEN, WILLEM VAN. *Der Genussmensch. Ein Cicerone in rücksichtslosen Lebensgenuss.* Munique, 1911.

WUNDT, WILHELM. *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung,* 3.ª ed., Stuttgart, 1906-1908.

— *Grundriss der Psychologie,* 5.ª ed., Leipzig, 1902.

— *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 5.ª ed., Leipzig, 1902-1903.

— *Philosophische Studien.* Edição de W. WUNDT, em 20 volumes, Leipzig, 1883-1917.

ZELLER, EDUARD. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 2.ª ed., Tübingen, 1856-1868.